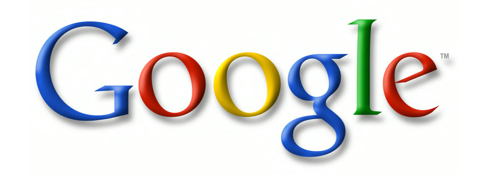


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

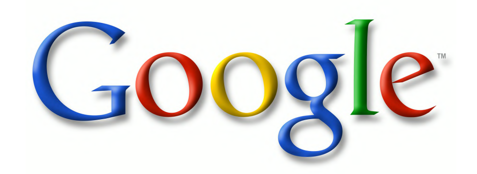
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

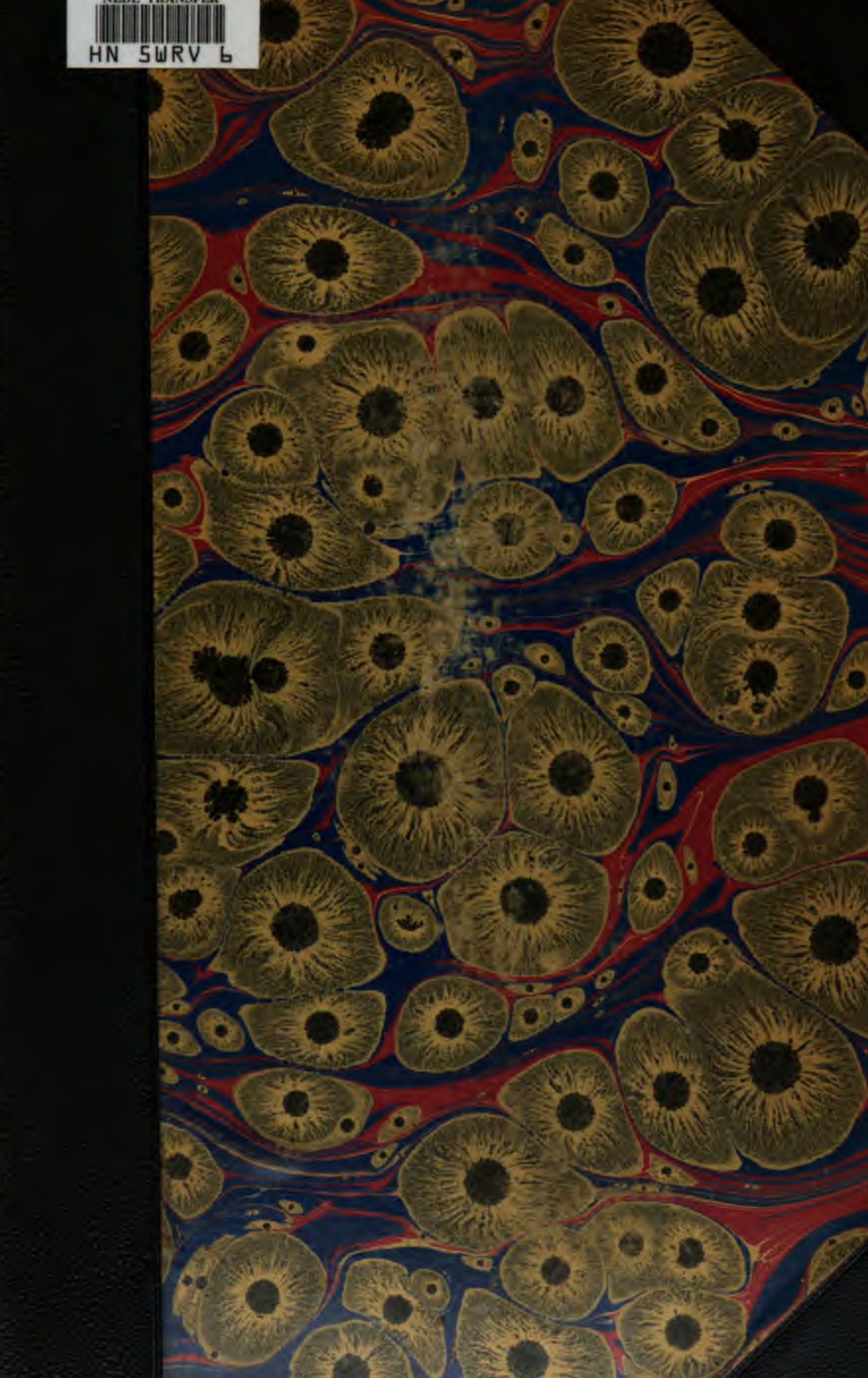
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


HN SWRV 6

KF4644

~~Mb 33.6~~

Harvard College Library



ROBBINS LIBRARY

OF THE

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

THE GIFT OF

REGINALD CHAUNCEY ROBBINS

ETHIK

EINE UNTERSUCHUNG DER TATSACHEN UND GESETZE DES SITTLICHEN LEBENS

VON

WILHELM WUNDT

DRITTE UMGEARBEITETE AUFLAGE

ZWEI BÄNDE * ERSTER BAND



VERLAG VON FERDINAND ENKE
STUTTGART 1903

KF4644

8 Sept 1905
Harvard University,
Philos. Dept.
Robbins Gift.

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart.

Vorwort zur ersten Auflage.

Das folgende Werk unternimmt es, die Probleme der Ethik in unmittelbarer Anlehnung an die Betrachtung der Tatsachen des sittlichen Lebens zu untersuchen. Der Verfasser hat dabei zunächst die Absicht verfolgt, den Weg, auf dem er selbst zu den ethischen Fragen gekommen, auch den Leser zu führen; er ist aber außerdem der Meinung, daß dieser Weg derjenige sei, auf welchem überhaupt eine empirische Begründung der Ethik gesucht werden müsse. An spekulativen, wie an psychologischen Bemühungen hat es ja auf diesem Gebiete nicht gemangelt, und ich bin gern bereit beiden ihre Berechtigung einzuräumen. Aber was die Metaphysik betrifft, so meine ich, es sei die Ethik, die zu den Fundamenten einer allgemeinen Weltanschauung die wichtigsten Grundsteine beizutragen habe, und eben deshalb sei es nicht ersprießlich, dies Verhältnis umzukehren und die Moralphilosophie ihrerseits auf Metaphysik zu gründen. Die Psychologie ist mir selbst eine so wichtige Vorschule und ein so unentbehrliches Hilfsmittel ethischer Untersuchungen gewesen, daß ich nicht begreife, wie man auf dasselbe verzichten mag. Doch die Bestrebungen dieser Richtung, die zumeist der Entwicklung des älteren Empirismus angehören, sind allzusehr, wie ich glaube, in dem Gesichtskreis der Individualpsychologie befangen und in dieser wieder auf jener Reflexionsstufe des gemeinen Bewußtseins stehen geblieben, welche unbedenklich eigene Überlegungen in die Tatsachen hinüberträgt. Als die eigentliche Vorhalle zur Ethik betrachte ich die Völkerpsychologie, der neben anderen Aufgaben insbesondere auch die zukommt, die Geschichte der Sitte und der sittlichen Vorstellungen unter psychologischen Gesichtspunkten zu behandeln.

Die aus diesen anthropologischen Studien entnommenen Anschauungen sind im wesentlichen unabhängig von den Ergebnissen der Kritik der seitherigen philosophischen Moralsysteme gewonnen worden. Aber diese Kritik hat doch so vieles zur Befestigung und Vervollständigung meiner Ansichten beigetragen, daß ich vielleicht hoffen darf, die im zweiten Abschnitte enthaltenen Erörterungen möchten dem Leser dieses Werkes ähnliche Dienste leisten, wie sie das Studium der Geschichte der Ethik mir selber geleistet hat.

Insbesondere die in Deutschland früher wenig bekannte, erst in neuerer Zeit sich einer regeren Teilnahme erfreuende englische Moralphilosophie ist auch mir äußerst wertvoll gewesen, — allerdings, wie ich bekennen muß, mehr in negativem als in positivem Sinne. Mit der individualistischen und utilitaristischen Richtung derselben befinde ich mich durchgehends im Widerstreit; aber ich danke die Erkenntnis der Unhaltbarkeit ihres Standpunktes nicht zum wenigsten dem Studium der englischen Utilitarier selbst. Wer die Rolle zu schätzen versteht, die in der Entwicklung der Wissenschaft die Geschichte des Irrtums spielt, der weiß, daß dieses Urteil neben dem Tadel zugleich ein Lob in sich schließt, welches dem Ruhm neu entdeckter Wahrheiten nicht viel nachsteht.

Indem ich hiernach die beiden ersten Abschnitte als einleitende und vorbereitende Untersuchungen betrachte, versteht es sich wohl von selbst, daß es ebensowenig meine Absicht war, eine eingehende Geschichte der Religion und der Sitte wie eine solche der Ethik zu schreiben. Dort handelte es sich allein darum, den kulturgeschichtlichen Stoff so weit vorzuführen, als es zur Gewinnung bestimmter ethischer Schlußfolgerungen notwendig schien. Auch die Quellenangaben verfolgen daher nicht den Zweck ausführlicher Literaturnachweise, sondern sie wollen nur an den Stellen, wo ich mir die ausführliche Erörterung der Tatsachen versagen mußte, den Leser auf die Hilfsmittel hinweisen, die er ergänzend zu Rate ziehen kann. In der geschichtlichen Übersicht der Ethik aber hielt ich es für das angemessenste, die hauptsächlichsten Richtungen an hervorragenden Vertretern zu schildern, wobei zugleich der theoretische Gesichtspunkt allein maßgebend war. Manches aus der Literatur der philosophischen und theologischen Ethik älterer und neuerer Zeit, dem ich in anderer, insbesondere in praktischer Beziehung sein volles Verdienst zuerkenne, ist darum unberücksichtigt geblieben.

Einige Leser werden vielleicht erstaunt sein zu finden, daß die Ansichten, die im dritten Abschnitt dieses Werkes niedergelegt sind, wenn sie auch in gar vielem von der Sittenlehre und Rechtsphilosophie eines Fichte und Hegel nicht minder wie von den Systemen eines Schleiermacher und Krause abweichen, doch der Ethik des spekulativen Idealismus aus dem Anfang unseres Jahrhunderts in gewissen Grundgedanken nahe kommen. Aber auf die Gefahr hin, dieses Befremden zu mehren, will ich mit dem Bekenntnis nicht zurückhalten, daß nach meiner Überzeugung das Ähnliche, was hier für die Ethik versucht wird, in der nächsten Zukunft noch für andere Gebiete der Philosophie sich wiederholen wird. Gibt es doch einen Kreis von Anschauungen, der schon jetzt als hinreichend abgeschlossen gelten darf, um an ihm das Verhältnis der philosophischen Arbeit unserer Tage zu der den Anfang dieses Jahrhunderts beherrschenden

Spekulation ermessen zu können. Den Entwicklungsgedanken, der heute in alle biologischen Wissenschaften siegreich eingedrungen, hat zum ersten Male in seiner umfassenden Bedeutung die Naturphilosophie Schellings und seiner Schule zur Geltung gebracht. Aber auf wie anderem Grunde ruht heute dieser Gedanke als damals! Dort ein Gewebe phantastischer Ideen, durch eine allen Regeln des exakten Denkens widerstreitende Methode zusammengehalten, — hier eine Theorie, welche zwar mannigfacher und zum Teil unzureichender Hilfshypothesen nicht entbehrt, deren Basis aber doch die Erfahrung bleibt. Nicht anders steht, wie ich meine, auch auf sonstigen Gebieten die heutige Wissenschaft zu der jener Zeit. Die Ideen der Romantik über Sprache, Mythus und Geschichte sind vergessen; ihre von einer spärlichen Kenntnis der Tatsachen getragenen Phantasien über die Kultur der Vergangenheit haben einer nüchterneren Prüfung Platz gemacht. Gleichwohl verdanken wir diesen Bestrebungen den Anstoß zu jenem kongenialeren Eindringen in fremde Zeiten und Welten, für das dem Jahrhundert der Aufklärung fast völlig der Sinn mangelte. Aus dieser Erweiterung des Gesichtskreises aber ist jene universellere Auffassung des geistigen Lebens hervorgegangen, die, heute ein Gemeinbesitz aller Geisteswissenschaften, in dem auf Kant folgenden philosophischen Idealismus zum ersten Male ihren allgemeineren Ausdruck fand.

Auch bei der Beurteilung philosophischer Lehren sollte man den bleibenden Inhalt von der vergänglichen Form zu scheiden wissen. Systeme, die dereinst eine tiefgehende Wirkung auf die Geister geübt, die aber, in einer bewegten Zeit des Übergangs entsprungen, nun der Geschichte angehören, werden weder als bloße Hirngespinste zu verurteilen, noch als unvergängliche Wahrheiten zu verehren sein. Hat jene Zeit in vielem geirrt, so besitzt sie doch der heutigen Wissenschaft gegenüber die Bedeutung einer vorbereitenden Ideenentwicklung. Das unbrauchbare Gerüst der Systeme ist hinfällig geworden, aber die lebensfähigen Ideen haben — mag man sich auch des Zusammenhangs nicht mehr bewußt sein — überall in den Einzelwissenschaften Wurzel geschlagen. Die Philosophie wird der Rückwirkung dieser Entwicklung nicht sich entziehen können. Sie wird an den allgemeinen Anschauungen vieles, in der einzelnen Ausführung alles zu ändern haben, — aber es wird ihr doch die Aufgabe zufallen, diesmal geführt von den Einzelwissenschaften und ihnen selbst wiederum als Führerin dienend, die Arbeit zu vollenden, die dort ohne zureichende Hilfsmittel und mit verfehlten Methoden begonnen wurde.

Leipzig, im Juli 1886.

Vorwort zur dritten Auflage.

Die dritte Auflage dieses Werkes ist in vielen Teilen völlig umgearbeitet, in andern durch Zusätze ergänzt worden. Am wenigsten eingreifend sind diese Änderungen im ersten Abschnitt. Abgesehen von der Berücksichtigung der wichtigeren neueren Literatur zur Religions- und Sittengeschichte habe ich mich hier darauf beschränkt, die Anschauungen über das Verhältnis von Mythus, Religion und Sitte zueinander und zur Entwicklung des sittlichen Lebens klarer herauszuarbeiten. Der zweite Abschnitt ist fast völlig neu geschrieben. Es schien mir wünschenswert, diesen Teil aus einer Geschichte der philosophischen Ethik, die er bisher im wesentlichen gewesen war, mehr zu einer wirklichen Geschichte der sittlichen Lebensanschauungen zu gestalten, und demgemäß vor allem den Beziehungen der philosophischen Systeme zu den gleichzeitigen Kulturbewegungen nachzugehen. In dem dritten Abschnitt ist die Lehre vom Willen entsprechend den Fortschritten der letzten Jahre und der teilweisen Veränderung meiner eigenen Anschauungen auf diesem Gebiet umgestaltet worden, und infolgedessen haben auch die Untersuchungen über sittliche Motive, Zwecke und Normen mannigfache Veränderungen erfahren. In dem letzten Abschnitte endlich bin ich bemüht gewesen, die in den vorigen Auflagen nur allgemein gehaltenen Andeutungen über die praktischen Fragen des sittlichen Lebens durch eingehendere und bestimmtere Ausführungen zu ersetzen. Wenn die Erkenntnis der Wahrheit das Ziel ist, dem jede wissenschaftliche Arbeit, welchem Gebiet sie auch angehören mag, zustrebt, so verbindet sich dieses Streben für den Ethiker, wenn er seinem Gegenstande gerecht werden will, naturgemäß vor allem mit der Pflicht der Wahrheit gegen sich selbst und der rückhaltlosen Aufrichtigkeit in der Aussprache seiner Überzeugungen. Ich bin namentlich auch in den Ausführungen über das religiöse und das soziale Problem ernstlich bemüht gewesen, diese Pflicht zu erfüllen.

Leipzig, im September 1903.

W. Wundt.

Inhalt des ersten Bandes.

Zweiter Abschnitt.

Die Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen.

Einleitung.

1. Die Ethik als Normwissenschaft.

In der Bearbeitung wissenschaftlicher Aufgaben sind seit langer Zeit zwei voneinander abweichende Standpunkte der Betrachtung zur Geltung gekommen; der explikative und der normative. Jener hat die Gegenstände in Bezug auf ihr tatsächliches Verhalten im Auge, das er durch die Verknüpfung des innerlich Verwandten oder des nach äusseren Merkmalen Zusammengehörigen dem Verständnisse näher zu bringen sucht. Dieser betrachtet die Objekte mit Rücksicht auf bestimmte Regeln, die an ihnen zum Ausdruck gelangen, und die er zugleich als Forderungen jedem einzelnen Objekte gegenüber zur Anwendung bringt. Dort gelten daher alle Tatsachen an sich als gleichwertige; hier werden sie geflissentlich einer Wertschätzung unterworfen, indem man entweder von dem abstrahiert, was den aufgestellten Regeln widerstreitet, oder letzteres ausdrücklich als ein normwidriges dem normalen, die Regel bestätigenden Verhalten entgegenstellt.

Die Teilung der wissenschaftlichen Arbeiten hat es mit sich geführt, daß diese verschiedenen Standpunkte an verschiedene Wissenschaften verteilt worden sind. So rechnet man die gesamte Naturwissenschaft, die Psychologie, die Geschichte zu den explikativen, die Logik, die Grammatik, die Ästhetik, die Ethik und teilweise die Politik und die Rechtswissenschaft zu den normativen Disziplinen. Da es sich nun aber hierbei nicht um Unterschiede handelt, die den Gegenständen selbst zukommen, sondern um verschiedene Gesichtspunkte, die wir unter Umständen auf ein und dasselbe Objekt anwenden können, so ist es begreiflich, daß sich jene Scheidung nirgends als eine prinzipielle festhalten läßt. So ist in die Naturwissenschaft der Begriff der Norm in der Form des Naturgesetzes eingedrungen. Das letztere ist eine Abart des

Normbegriffs, von dem ursprünglichen insofern abweichend, als es eine Abstraktion von irregulären Tatsachen der Erfahrung nur unter dem Vorbehalte gestattet, daß dieselben ihrerseits bestimmten Normen untergeordnet werden. Während dieser Vorbehalt den ursprünglich mit der Einführung des Begriffs verbundenen Maßstab verschiedener Wertschätzung beseitigt, hat demnach die Naturwissenschaft gleichzeitig dem von ihr assimilierten Begriff durch die Aufnahme des Merkmals der Allgemeingültigkeit eine größere Strenge verliehen.

Der Naturwissenschaft sind Psychologie und Geschichte in der Aufnahme des Normbegriffs nachgefolgt. Mag auch die Nachweisung von Gesetzen des geistigen Geschehens eine schwierigere, der Charakter dieser Gesetze ein von dem der Naturgesetze abweichender sein, so liegt doch in der Allgemeingültigkeit, die das Kausalprinzip für unser Erkennen beansprucht, ein niemals ruhender Antrieb, das Reich der geistigen Tatsachen ebenfalls der Herrschaft von Gesetzen zu unterwerfen. Wenn man sich manchmal noch heute gegen diese Forderung sträubt, so liegt der Grund davon meist nur in der irrigen Meinung, es könne sich hier um eine direkte Übertragung des Begriffs der Naturkausalität oder sogar einzelner Naturgesetze auf das geistige Gebiet handeln, während in Wahrheit das letztere den Normbegriff selbständig entwickelt und demnach auch in seiner Anwendung nur den eigenen Bedürfnissen zu folgen hat. Wiederum gewinnt aber hier der Begriff durch seinen Übergang in ein Gesetz des Geschehens extensiv an Strenge, indeß er intensiv jenes Moment der Wertschätzung einbüßt, das an eine Auswahl zwischen verschiedenen der Betrachtung sich darbietenden Tatsachen gebunden ist. Eine ursprünglich normative Wissenschaft wie die Logik ist streng in der Beschränkung: sie verneint, was der Norm widerstreitet; eine mit dem übertragenen Normbegriff operierende, ursprünglich betrachtende Wissenschaft ist streng in der Verallgemeinerung: sie fordert, daß im Prinzip jeder Tatbestand bestimmten Normen sich füge. Darum kann die erstere von Anfang an einen exakten Charakter besitzen; die letztere kann ihn nur durch eine allmähliche Entwicklung erwerben.

Wie auf solche Weise der Begriff der Norm in die explikativen Wissenschaften übergeht, so wird nun nicht minder der rein betrachtende Standpunkt umgekehrt allmählich auf die Aufgaben ausgedehnt, die man von Anfang an normativen Disziplinen zuwies. Alle jene Regeln, zu deren Formulierung Logik, Grammatik, Ethik, Ästhetik u. s. w. gelangen, gründen sich auf Tatsachen; sie bedürfen

zu ihrer Feststellung einer vorangehenden Betrachtung der letzteren, und da die Normen selbst den Charakter von Verallgemeinerungen aus Tatsachen besitzen, so wird das Merkmal der Wertschätzung, das ihnen eigen ist, naturgemäß überall erst dann in die richtige Beleuchtung gerückt, wenn man sie im Zusammenhange mit jenen Tatsachen einer objektiven Prüfung unterzieht. Darum ist an sich auch hier der explikative Standpunkt der frühere, zunächst gebotene; und wenn es ihm auf manchen Gebieten erst spät gelingt, gegen die normative Behandlung durchzudringen, so verbirgt sich unter der letzteren zumeist nur eine tatsächliche Prüfung, die allzu früh fertig geworden ist, und die mit einigen ursprünglichen und dürftigen Abstraktionen für alle Zeit glaubt auskommen zu können, statt anzuerkennen, daß die nie rastende wissenschaftliche Erfahrung auch den normativen Disziplinen teils neues Material für die Erkenntnis des Wesens, der Bedeutung und des Inhalts ihrer Regeln zuführt, teils aber diese Regeln selber verändert.

Auf diese Weise rückt die Ausdehnung des explikativen Standpunktes der Betrachtung über alle Gebiete mehr und mehr den Normbegriff in eine neue Beleuchtung. Denn sie drängt dazu, den Gesichtspunkt des nie rastenden Fortschritts menschlicher Erkenntnis auch auf diesen Begriff anzuwenden. Jede Zeit ist geneigt, die Normen des Denkens und Handelns, die sie als die richtigen erkannt zu haben glaubt, als unveränderliche, nie zu erschütternde Wahrheiten anzusehen. Diese Auffassung, ursprünglich aus dem Glauben an die bindende Macht göttlicher Gebote hervorgewachsen, hat vor allem in derjenigen Normwissenschaft, die durch alte Bande auf das engste an religiöse Ideen geknüpft ist, in der Ethik, ihre bleibendsten Wirkungen zurückgelassen, so sehr, daß man beinahe eines Attentats auf das sittliche Leben selber verdächtig erscheint, wenn man dieses von Philosophen und Nichtphilosophen angenommene Dogma von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Sittengesetze zu bezweifeln wagt. Und doch, kann man denn wirklich behaupten, daß wir uns noch an die gleichen sittlichen Normen gebunden glauben, wie sie der homerischen Welt als zwingend galten, oder auch nur an jene, die dereinst die urchristliche Gemeinde, oder die das katholische Mittelalter zur Richtschnur ihres Handelns nahmen? Gewiß, zwischen unseren sittlichen Überzeugungen und denen vergangener Zeiten besteht kein unüberbrückbarer Gegensatz, sondern beide sind verbunden durch eine kontinuierliche Entwicklung. Doch diese Entwicklung schließt zugleich ein, daß die Dinge nicht ewig

die gleichen bleiben, und daß sie nie unverändert wiederkehren. Wer da behauptet, daß der Begriff der Norm an sich eine solche Unabänderlichkeit einschließe, der verfälscht jene Begriffe, und verschließt zugleich sein Auge der Wirklichkeit. Die Norm ist eine Regel, und in gewissen Fällen eine Forderung, ein Befehl, — aber kein Mensch kann beweisen, daß dieser Befehl immer gültig war, und daß er in alle Zukunft unverändert gelten wird. Wer aber fürchten sollte, daß damit die Dinge selbst, auf die sich die Normen beziehen, in den Abgrund des Nichtseins und des Nichtwissens zu versinken drohen, der mag sich der Zuversicht getrösten, die wir gerade aus dem im Wechsel Bleibenden und aus dem in der Stetigkeit der Entwicklung sich Vollendenden mit besserem Grunde schöpfen dürfen, als aus dem der Geschichte und der Natur des Menschen gleich sehr widerstreitenden Glauben an eine starre Konstanz der Gesetze seines Denkens und Tuns. Die Analogie mit den theoretischen Gebieten, über die der Normbegriff seine Herrschaft ausgedehnt hat, darf uns hier umsomehr als Wegweiser dienen, weil in diesen Fällen praktische Vorurteile und überkommene Glaubensüberzeugungen einer unbefangenen Beurteilung weniger im Wege stehen. Als Isaak Newton seine drei großen „Leges naturae" formulierte, da galten ihm und der folgenden Zeit diese Gesetze als die Grundsteine einer unveränderlichen göttlichen Weltordnung. Und gewiß, in der allgemeinen Richtung, die sie unserem begreifenden Verständnis der Weltordnung anwiesen, hat sich seitdem nichts geändert. Aber den Gesetzen selbst pflegt die heutige Physik doch einen einigermaßen abweichenden Ausdruck zu geben, und sie hält es für nötig, sie durch andere, nicht minder wichtige Bestimmungen zu ergänzen, die Newton unbekannt waren. Wer möchte aber darum behaupten, daß die von diesem in den ersten, kurzen Umrissen geschilderte Ordnung der Natur nicht mehr gelte, oder daß die nicht einmal durchgängig übereinstimmenden Bilder, in denen wir heute jene Ordnung festzuhalten suchen, für alle Zukunft unverändert gelten werden? Oder als Aristoteles in seiner Logik die Normen des menschlichen Denkens festsetzte, da hatte er damit freilich dieses Denken nach einer gewissen Richtung in einer von der Folgezeit nicht wesentlich veränderten Form ausgemessen. Aber sollte heute wirklich noch jemand der Meinung sein, mit der aristotelischen Subsumtionstechnik der Begriffe seien alle Normen erschöpft, die das wissenschaftliche Denken in seinen verschiedenen Verzweigungen als verbindlich anerkennt, oder in der Zukunft noch anerkennen wird?

Doch, da nun einmal unser Horizont auf das Gegebene und Erreichte beschränkt ist, bleibt man immer wieder geneigt, unsere subjektive Erkenntnis der Normen mit ihrer objektiven Existenz zu verwechseln. Die objektive Naturordnung ist freilich seit Newtons Zeit keine andere geworden; aber unsere Naturgesetze können nie etwas anderes sein als der einer gegebenen Erkenntnisstufe entsprechende Ausdruck unserer Einsicht in jene objektive Naturordnung, deren Existenz sich uns bei jedem Schritt auf dem Wege von einer Erkenntnisstufe zur anderen bestätigt, und die wir eben deshalb als eine unwandelbare voraussetzen. Von den Naturgesetzen unterscheiden sich aber die Normen unseres Denkens und Handelns vor allem dadurch, daß sie schon um deswillen nicht absolut unveränderliche Forderungen sein können, weil jene Stabilität, die den Ordnungen der Natur innerhalb ungleich weiterer Grenzen zukommt, hier dem Objekt selbst, dessen Gesetze wir erkennen wollen, mangelt. Menschliches Denken und menschliches Handeln sind in einem fortwährenden Fluß der Entwicklung. Auch Logik und Ethik, diese beiden ursprünglichen Normwissenschaften, können daher nicht mehr tun, als auf der jeweiligen Stufe dieser Entwicklung aus dieser selbst die Normen zu abstrahieren, die bis dahin zur Wirkung gelangt sind, und günstigen Falls aus der bisherigen auf die zunächst bevorstehende Weiterentwicklung zu schließen, — ein Gesichtspunkt, den vor allem die Ethik, als die praktische Normwissenschaft, zu beherzigen hat. Damit soll nun freilich wiederum nicht gesagt sein, daß die Normen selbst bloß subjektive und darum ewig veränderliche Gebilde seien. Vielmehr, was von der Naturordnung gilt, daß sie eben wegen ihrer Gesetzmäßigkeit objektiv als eine unwandelbar gegebene von uns vorausgesetzt werden müsse, das gilt auch hier, nur mit dem Unterschied, daß das Objekt selbst, das menschliche Handeln, in diesem Fall kein gegebenes, sondern ein werdendes, ein fortwährend unter neuen Bedingungen und darum in neuen Gestaltungen sich entwickelndes ist. Diese Bedeutung hat es, wenn wir die sittliche Weltordnung der Naturordnung gegenüberstellen. Hier wie dort ist unsere Erkenntnis der Dinge nie eine fertige, sondern eine ewig werdende. Außerdem aber ist die sittliche Weltordnung selbst eine ewig werdende, nie vollendete.

Nicht das gerade bei ihnen subjektiv wie objektiv unzutreffende Merkmal der Unveränderlichkeit ihres Inhalts macht daher den Charakter der eigentlichen Normwissenschaften aus, sondern dies, daß bei ihnen gewisse Tatbestände von anderen durch das Moment einer be-

sonderen Wertschätzung unterschieden werden. Es bildet sich so der Gegensatz eines normgemäßen und eines normwidrigen Verhaltens, und dieser führt hinwiederum zur Unterscheidung des Sollens vom Sein. Die Norm wird in der Form eines Befehls einer jeden Tatsache gegenüber zur Geltung gebracht, der übereinstimmenden als ein Befehl, der befolgt worden ist, der widerstreitenden als ein solcher, der hätte befolgt werden sollen. Der explikative Standpunkt kennt bloß ein Sein. Wo er mit dem Begriff der Norm auch den des Sollens in sich aufnimmt, da kann dies nie anders als in der Weise geschehen, daß nun Sein und Sollen sich decken. So betrachtet die Naturlehre jede Tatsache als ein Seiendes, auf das, insofern es von einem Naturgesetze abhängt, auch der Gesichtspunkt des Sollens Anwendung findet. Aber da hier zwischen dem Sein und dem Sollen an sich kein dauernder Widerspruch möglich ist, so verwandelt sich damit stets zugleich das Sollen in ein Müssen. Mit dem Hinwegfallen des Werturteils wird die Unterscheidung zwischen den Tatsachen, die der Norm folgen, und denjenigen, die ihr widersprechen, aufgehoben.

Obgleich demnach die Allgemeingültigkeit des rein betrachtenden Standpunktes für alle Gebiete menschlicher Erkenntnis feststeht, so bleibt doch jene Wertbeurteilung ebenfalls eine Tatsache, die, wo sie vorhanden, nicht übersehen werden darf. Als eine notwendige Bedingung solcher Werturteile erweist sich stets das Dasein des freien menschlichen Willens. Unter einem freien Willen verstehen wir aber hier kein metaphysisches Vermögen, sondern lediglich die empirisch gegebene Fähigkeit einer Wahl zwischen verschiedenen möglichen Handlungen. Nur wo diese Fähigkeit existiert, können Befolgung und Nichtbefolgung bestimmter Normen voneinander, und kann daher der Begriff des Sollens von dem des Seins unterschieden werden. Da die Wahl den Handlungen, die aus ihr entspringen, vorausgeht, so kann nur ihr gegenüber die Norm den wahren Charakter eines Befehls besitzen, als einer Regel, die sich nicht auf die Beurteilung bereits gegebener Tatsachen, sondern auf die Hervorbringung zukünftiger bezieht. Jede Norm ist ursprünglich eine Willensregel, und als solche ist sie zunächst eine Vorschrift für die bevorstehende und noch der Wahl unterliegende Tat, damit aber auch sekundär eine Vorschrift für die Beurteilung der bereits geschehenen Handlungen.

Dieser Konnex mit dem menschlichen Willen bringt es mit sich, daß jener Begriff des Gesetzes, dessen sich die explikativen

Wissenschaften bedienen, von dem Normbegriff, aus dem er entsprang, umso weiter entfernt ist, je weniger die Tatsachen selbst den Charakter von Willkürhandlungen an sich tragen, oder je weniger sie mit solchen untermengt sind. Darum hat sich in dem Naturgesetz der Normbegriff am meisten seinem eigenen Ursprung entfremdet, während schon bei psychologischen und historischen Gesetzen das Nebeneinanderwirken der Naturbestimmtheit des Geistes und des Einflusses freier Willenstätigkeit deutlich bemerkbar wird. Hier ist es darum häufig nur noch der Gesichtspunkt der Betrachtung, der den Psychologen von dem Logiker und Ethiker, oder der den Historiker von dem praktischen Moralisten und Politiker trennt.

Aus dem nämlichen Grunde ist der normative Charakter der einzelnen Normwissenschaften keineswegs ein gleichwertiger. So faßt die Grammatik in den grammatischen Regeln oder Sprachgesetzen gewisse regelmäßige Spracherscheinungen zusammen, die, unter bestimmten physiologischen und psychologischen Bedingungen entstanden, unter der Konkurrenz anderer Bedingungen ähnlichen Ursprungs ausbleiben können, ohne daß die dann entstehenden Ausnahmen darum als falsch oder sprachwidrig angesehen werden*). Über allen grammatischen Regeln schwebt nur eines als Norm: das sind die logischen Gesetze des Denkens, die, allen Sprachen gemeinsam, in den verschiedensten sprachlichen Formen ihren Ausdruck finden können. Im eigentlichen Sinne normativ sind darum hier nur die logischen Elemente der Grammatik, die freilich in der Grammatik selbst, gegenüber dem überwiegend durch wechselnde psychologische Bedingungen verursachten Aufbau der Sprache, einen fast verschwindenden Raum einnehmen.

In ähnlicher Weise verhält es sich mit dem Objekt der Rechtswissenschaft, mit den Rechtsnormen. Hier behalten wir zwar den Ausdruck der Norm bei, weil dieselben, welches auch ihr Ursprung sei, praktisch als bindende Vorschriften gehandhabt werden. Gleichwohl scheiden auch sie sich deutlich in solche Satzungen, die von mehr wechselnder Art sind und in den geschichtlich entstandenen besonderen Bedingungen einer Rechtsgemeinschaft ihre Quelle haben, und in andere, denen wir unabhängig von solchen besonderen

---

*) Vgl. Logik, 2. Aufl., II, 2, S. 129 ff., sowie den Aufsatz über den Begriff des Gesetzes und die Frage der Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze, Philos. Studien, III, S. 195.

Ursachen eine verpflichtende Kraft beilegen, weil sie aus der allgemeinen sittlichen Anlage der menschlichen Natur entsprungen sind. Welches aber immer das Verhältnis dieser beiden Arten von Rechtsnormen zueinander sein möge, jedenfalls gestehen wir den letztgenannten, die auf bestimmten ethischen Normen beruhen, allein einen allgemeingültigen Wert zu.

Entsprechend, nur vermöge der vielseitigen Beziehungen des Gebietes verwickelter, gestalten sich die Bedingungen bei der Ästhetik. Auch hier sondert sich zunächst, wie bei dem Rechte, ein Vergänglicheres, von historischen Einflüssen der Mode und Sitte Abhängiges, von einem Bleibenderen, dem wir geneigt sind einen absoluten Wert beizumessen. Doch den vielverzweigten Wurzeln des ästhetischen Gefühls gemäß scheiden sich dann diese Regeln, die allein die Bedeutung eigentlicher Normen besitzen, wieder nach zwei Richtungen, die freilich bei der einzelnen Anwendung auf das innigste sich verweben. Auf der einen Seite ist das ästhetische Wohlgefallen gebunden an gewisse Prinzipien der Zweckmäßigkeit, in deren Auffindung und Anwendung sich unser logisches Denken betätigt. Auf der anderen Seite — und daraus entspringt vor allem der Einfluß des Ästhetischen auf das Gefühlsleben — erweckt das Schöne die mannigfachsten Formen ethischer Affekte, auf deren Spannung und Lösung alle höheren Formen ästhetischer Wirkung beruhen.

So erweisen sich Logik und Ethik schließlich als die eigentlichen Normwissenschaften. Alle übrigen haben von der einen oder anderen oder von beiden zusammen ihren normativen Charakter entlehnt. Dabei kann es dann leicht geschehen, daß sie den Begriff der Norm auch auf solche Regeln übertragen, die an sich einen derartigen Wert nicht besitzen, sondern nur infolge ihrer Verbindung mit den wirklichen logischen und ethischen Normen in der Beurteilung mit diesen zusammenfließen. Alle jene einzelnen Gebiete sind daher auch in dem Sinne den beiden allgemeinen Normwissenschaften untergeordnet, als der Wert und die Allgemeingültigkeit der spezielleren Normen stets nach ihrer Übereinstimmung mit den logischen und ethischen Prinzipien sich richtet.

In dieser Bedeutung regulativer Disziplinen erstrecken sich Logik und Ethik über den gesamten Umfang unseres Erkennens. Die Logik bildet die normative Basis der theoretischen, die Ethik diejenige der praktischen Wissenschaften. Theoretisch ist aber die wissenschaftliche Untersuchung überall da, wo es sich um die Erforschung des tatsächlichen Zusammenhangs des Gegebenen han-

delt; praktisch nennen wir sie, sobald sie sich mit menschlichen Willkürhandlungen und den geistigen Schöpfungen, die aus solchen hervorgehen, beschäftigt. Demnach berührt sich diese Begrenzung mit der Unterscheidung des explikativen und des normativen Standpunktes, obgleich sie nicht ganz mit ihr zusammenfällt. Die theoretische Betrachtung bezieht sich überall auf das Sein, und sie ist deshalb die allgemeinere, die auch das Praktische mit umfaßt; das letztere beschränkt sich auf dasjenige Sein, das zugleich dem Gesichtspunkt des Sollens unterstellt werden kann. Hiervon abgesehen ist aber das Praktische einerseits ein weiteres Gebiet als das Normative, da die praktischen Disziplinen den außerhalb der Normen und ihrer Anwendungen gelegenen Bedingungen und Wirkungen der freien Willenstätigkeit nicht minder wie den Normen selbst ihre Aufmerksamkeit zu schenken haben; und es ist anderseits ein engeres, weil der Begriff des Praktischen auf die äußere Willkürhandlung, deren Ursachen und Effekte sich beschränkt. So erklärt es sich, daß namentlich die eine der beiden normativen Grundwissenschaften, die Logik, eine in eminentem Sinne theoretische Wissenschaft geworden ist.

Im Zusammenhange damit hat nun auch der Begriff der Norm in Logik und Ethik mit Rücksicht auf seine Anwendungen eine wesentlich abweichende Bedeutung. Die Normen der Logik beziehen sich auf alles, was uns in der Anschauung oder in Begriffen, die wir von der Anschauung ausgehend entwickeln, gegeben sein kann. Bei ihrer Anwendung findet keinerlei Werturteil über die Objekte des logischen Denkens statt; wohl aber kann dieses selbst oder das denkende Subjekt mit Rücksicht auf seine Denktätigkeit einer solchen Beurteilung unterworfen werden. Die Normen der Ethik beziehen sich dagegen unmittelbar auf freie Willenshandlungen denkender Subjekte, und auf Objekte nur insofern, als sie solchen Willenshandlungen ihren Ursprung verdanken. Hier ist daher das handelnde Subjekt zugleich das Objekt, das den Gegenstand unserer Wertbeurteilung abgibt. Demnach ist ersichtlich, dass das Subjekt des logischen Denkens eben nur darum zum Beziehungspunkt einer Wertschätzung gemacht werden kann, weil es zugleich ethisches Objekt ist, indem das logische Denken als freie Betätigung des Willens dem Gesichtspunkt des sittlichen Handelns sich unterordnet. Insofern die Logik neben anderen Aufgaben diejenige verfolgt, die Kriterien des richtigen Denkens zu entwickeln und den Wert desselben ans Licht zu stellen, kann sie daher auch eine Ethik

des Denkens genannt werden. Nicht die gleiche Bedeutung hat aber für Logik und Ethik der Begriff des Sollens. Für die Ethik liegen die Motive dieses Begriffs unmittelbar in den Gegenständen ihrer Betrachtung; der Logik entspringt er erst, wenn das Verfahren, das sie selbst bei der Untersuchung der Gegenstände anwendet, unter den Gesichtspunkt eines der Wertbeurteilung unterworfenen, also ethischen Handelns tritt. So ist das Sittliche die letzte Quelle des Normbegriffs, und die Ethik ist die ursprüngliche Normwissenschaft. Von ihr aus hat sich dieser Begriff auf zwei Wegen über alle Teile des menschlichen Wissens ausgebreitet. Auf dem einen, seinem ursprünglichen Bereich näherliegenden, hat er sich die Gebiete unterworfen, die, wie vor allen die Logik, in ihrer subjektiven Entstehungsweise aus Willkürhandlungen den sittlichen Tatsachen verwandt sind. Auf dem anderen, weiter abführenden, ist er in jenen Begriff einer überall waltenden Gesetzmäßigkeit übergegangen, den unser Denken auf alle ihm in äußerer oder innerer Erfahrung gegebenen Gegenstände anwendet. Es ist leicht zu sehen, dass die erste dieser Umgestaltungen die zweite vorbereiten mußte. Denn in der Forderung einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit des Seins überträgt unser logisches Denken seinen eigenen normativen Charakter auf seine Gegenstände. Nun würde sich zwar der normative Charakter des Logischen niemals ohne die entsprechende Konstanz und Gesetzmäßigkeit der Objekte entwickeln können. Aber da diese für uns erst vorhanden ist, wenn sie von unserem Denken erfaßt wird, so bleibt in der Reihenfolge der Bedingungen dem letzteren ebenso der Vorrang, wie es sich seinerseits wieder dem ethischen Normbegriffe unterordnet.

2. Die Methoden der Ethik.

Die frühzeitig eingetretene Erkenntnis des normativen Charakters der Ethik hat auf die Entwicklung ihrer Methoden nicht günstig eingewirkt. Denn es wurde dadurch die Voraussetzung nahegelegt, daß sie auch hinsichtlich des Ursprungs und der Anwendung ihrer Prinzipien der normativen Erkenntniswissenschaft, der Logik, verwandt sei. Mochte immerhin diese Voraussetzung an sich keinen Irrtum enthalten, so führte sie doch durch die Vermengung mit den über das Wesen der logischen Normen geltenden Anschauungen auf Abwege, die auf ethischem Gebiet ungleich tiefergreifende Folgen herbeiführten.

Im Prinzip nämlich wird eine unbefangene Betrachtung allerdings für die logischen Gesetze keine anderen Bedingungen als für die ethischen zugestehen, da es auf beiden Gebieten keine Form ohne einen Inhalt geben kann, so daß hier wie dort die abstrakten Normen nur Erzeugnisse des Denkens sind, die sich infolge der Wechselwirkung desselben mit einem mannigfaltigen Erfahrungsinhalt entwickeln. Für die Logik wie für die Ethik gilt daher gleicherweise der Satz, daß die Gesetze, die unsere Auffassung der Objekte beherrschen, immer auch Gesetze der Objekte selbst sind, und daß die realen Beziehungen der Dinge notwendig als übereinstimmend mit den Prinzipien unserer Ordnung und Verbindung derselben vorausgesetzt werden müssen. Doch niemals kann diese Übereinstimmung als eine der tatsächlichen Wechselwirkung des Denkens und der Erfahrung vorausgehende angenommen werden, sondern sie kann immer nur in dieser Wechselwirkung selbst sich betätigen. So wenig es Erfahrungsgegenstände gibt ohne ein denkendes Subjekt, ebensowenig ist das letztere ohne die ersteren möglich.

Abgesehen von dieser allgemeinen Verwandtschaft begegnen nun aber Logik und Ethik sehr verschiedenen Bedingungen ihrer Entwicklung. Die Objekte, deren die Denkgesetze zu ihren allgemeinsten Betätigungen bedürfen, sind eminent einfacher Natur; diese Gesetze selbst beziehen sich auf einfachste Beziehungen der Anschauung, die an jedem beliebigen Anschauungsinhalte unmittelbar uns entgegentreten. Die ethischen Gesetze dagegen führen mitten hinein in die verwickelten Verkettungen unserer Willenshandlungen. Während die logischen Grundsätze der Identität und des Widerspruchs oder die ihnen entsprechenden einzelnen Verhältnisse der völligen und teilweisen Deckung der Begriffe, der Unterordnung und Abhängigkeit überall, wo wir den Objekten denkend gegenübertreten, sich in zwingenden Anwendungen verwirklicht zeigen, setzen auch die primitivsten sittlichen Urteile komplexe Motive des Willens voraus, die ebensowohl mit den individuellen Eigenschaften des Bewußtseins wie mit den Bedingungen, die das gemeinsame Leben der Menschen mit sich führt, in Beziehung stehen. So nahe unter diesen Umständen der Logik die Annahme lag, daß die Denkgesetze ein ursprünglicher, aller Erfahrung vorausgehender Besitz des Geistes seien, der nur in seinen verwickelteren Betätigungen und Entfaltungen dem Einfluss äußerer Anregungen unterworfen sei: der Ethik an sich wäre eine solche Voraussetzung sicherlich so ferne wie möglich ge-

blieben. Aber der auch für sie maßgebende Begriff der Norm unterwarf sie umsomehr der nämlichen Betrachtungsweise, als jener Charakter des Befehls, den jede Norm zukünftigen Handlungen gegenüber besitzt, den ethischen Normen vermöge ihrer Beziehung auf die praktische Willenstätigkeit vorzugsweise zukommt. Da praktisch der Befehl der Handlung, die sich nach ihm richtet, vorangehen muß, so liegt der Schluß nahe, daß auch theoretisch die Norm notwendig früher sei als ihre Anwendung. Darum hat man seit langer Zeit vielfach neben den logischen auch die sittlichen Gesetze als einen ursprünglichen Besitz des Geistes angesehen, der nicht in seinem eigentlichen Bestand, sondern höchstens in seinen Anwendungen sich entwickeln könne; oder man hat, da irgend ein Ursprung doch, wie dem Geiste selbst, so auch jedem geistigen Inhalte zukommen muß, den Sittengesetzen eine übersinnliche Entstehung zugeschrieben, sie als das Band betrachtend, durch welches das empirische Dasein mit seinem ewigen Urquell zusammenhänge.

Freilich aber war es hier mehr noch als auf logischem Gebiete begreiflich, daß diese Anschauung nicht ohne Widerspruch blieb. Die Abhängigkeit von den empirischen Bedingungen des sittlichen Lebens lag zu deutlich vor Augen, als daß sich nicht von Anfang an der Versuch einer erfahrungsmäßigen Ableitung der ethischen Prinzipien der Voraussetzung ihrer Ursprünglichkeit hätte entgegenstellen müssen. In der älteren Ethik durchkreuzen sich zumeist beide Ansichten, da man sie im Sinne jenes platonisch-aristotelischen Gedankens, der überall die Erfahrung als ein äußeres Hilfsmittel anerkennt, das die in uns liegenden Begriffe zur Entwicklung bringe, als miteinander vereinbar betrachten mochte. In der neueren Ethik trennen sie sich mehr und mehr, und die von ihnen getragenen Bestrebungen treten einander feindselig gegenüber. In den Methoden der Ethik entsteht dadurch ein tiefgehender Zwiespalt. Denn sobald man die ethischen Normen als einen unabhängig von den wechselnden Bedingungen äußerer Einwirkung in uns liegenden festen Besitz betrachtet, kann diesem gegenüber die wissenschaftliche Aufgabe nur in einer Selbstbesinnung bestehen, welche die ursprünglich dunkeln Ideen zur klaren Erkenntnis erhebt. Eine solche Selbstbesinnung bedarf aber notwendig bestimmter Voraussetzungen und Verfahrungsweisen. Die ersteren werden hierbei der allgemeinen Weltanschauung entnommen, der die Auffassung des Sittlichen als ein wichtiger Bestandteil angehört. Von dem Charakter dieser Weltanschauung ist dann das logische oder dialektische Verfahren getragen, das den Be-

griff des Sittlichen zu entwickeln sucht. Werden dagegen die ethischen Gesetze als die Wirkungen der empirischen Bedingungen angesehen, unter denen sich das menschliche Handeln befindet, so können diese Gesetze ihrerseits nur der Erfahrung entnommen werden. Als das hauptsächlichste Werkzeug der ethischen Untersuchung erscheint dann die Beobachtung, mag man nun bei dieser vorzugsweise die innere Wahrnehmung der sittlichen Motive oder die äußere Feststellung der in Staat und Gesellschaft zur Herrschaft gelangten sittlichen Zwecke im Auge haben.

Die spekulative Methode, die den ersten dieser Wege einschlägt, erfreut sich des bestechenden Vorzugs, daß sie ein Werk aus einem Gusse zu stande bringt, welches in den Bau eines weltumfassenden Systems harmonisch sich einfügt. Sie braucht nicht auf Beobachtungen zu warten, die vielleicht erst in einer ungewissen Zukunft möglich sind; sie braucht nicht vor zweideutigen Erfahrungen zweifelnd Halt zu machen. Von einer bestimmten allgemeinen Idee erleuchtet, geht sie unverrückt auf ihr Ziel los. Aber freilich, sie erreicht dieses Ziel doch nur durch eine Selbsttäuschung, deren Folgen überall fühlbar werden, wo sie zur Anwendung ihrer Prinzipien übergeht. Der Macht der Erfahrung kann sich niemand entziehen. Wer sie auf dem geraden Wege vermeiden will, wird ihr auf Nebenwegen nicht entrinnen; nur wird er, statt auf alle ihre Teile möglichst gleichmäßig sein Augenmerk zu richten, ein einzelnes Faktum herausgreifen, das aus irgend welchen Ursachen gerade in seinem Gesichtsfelde liegt. In keinem Gebiet ist dieser Nachteil der spekulativen Methode so augenfällig wie in der Ethik, offenbar wegen des ungeheuren Reichtums empirischer Tatsachen, über den sie verfügt. Es gibt kein ethisches System dieser Richtung, das nicht irgend eine wahre und wichtige ethische Erfahrung zur Geltung bringt; aber man kann wohl sagen, daß es auch keines gibt, das sich nicht zahlreichen anderen ebenso wahren und zum Teil ebenso wichtigen Tatsachen verschließt und dadurch manchen Seiten des sittlichen Lebens nicht hinreichend gerecht wird. Der Umstand, daß auch die spekulative Ethik es stets als ihre Aufgabe betrachtet hat, den ganzen Umkreis ethischer Tatsachen von den allgemeinen Prinzipien aus zu beleuchten, kann jenen Nachteil nicht verbessern. Denn ein anderes ist es, von einem zuvor gewählten Standpunkte aus Umschau zu halten, ein anderes, nach vorgenommener Prüfung des ganzen Gebietes den Standpunkt zu wählen.

Das letztere ist es nun, was die empirische Methode als

ihre Aufgabe betrachtet. Gleichwohl bereitet jener Reichtum ethischer Tatsachen, der die spekulative Ethik beeinträchtigt, der empirischen Behandlung nicht geringere Schwierigkeiten. Auch bei ihr ist es in der Regel ein bestimmter Kreis von Erfahrungen, der ausschließlich oder doch vorwiegend Berücksichtigung findet. So kommt es, daß die empirische Methode zunächst wieder in zwei Richtungen sich spaltet: in die subjektive, welche die in der inneren Wahrnehmung sich darbietenden Bedingungen unserer Willkürhandlungen bevorzugt, und in die objektive, die von den in Gesellschaft und Geschichte gegebenen Erscheinungen ausgeht. Damit nicht genug kämpfen innerhalb jeder dieser Richtungen wieder verschiedenartige Standpunkte gegeneinander. Die subjektive Methode leidet unter der verbreiteten Einseitigkeit psychologischer Betrachtung, indem sie bald auf die Reflexion, bald auf die Gefühlsmotive des Handelns das Hauptgewicht legt. Die objektive Methode stützt sich, um nicht der erdrückenden Vielgestaltigkeit sittlicher Tatsachen zu erliegen, entweder auf die Geschichte und Naturgeschichte der Sitte oder auf die allgemeine Kulturgeschichte, oder sie sucht die in den objektiven Rechtsbildungen zum Ausdruck gelangten Normen oder auch die in den Erscheinungen des wirtschaftlichen Verkehrs nachzuweisenden Beweggründe des Handelns für ihre Zwecke zu verwerten. So entspringt aus der subjektiven Methode eine Reflexions- und eine Gefühlsethik, die untereinander wieder lebhaft im Streite liegen, und die objektive spaltet sich in eine anthropologische, historische, juristische, nationalökonomische Ethik, wobei es übrigens an Verbindungen dieser besonderen Richtungen nicht ganz gefehlt hat.

Nun ist es freilich leichter, gegenüber einer solchen Zersplitterung die Einheit und den Zusammenhang aller Arten ethischer Erfahrung zu betonen, als der Forderung nach einer gleichmäßigen Berücksichtigung derselben wirklich nachzukommen. Mag aber immerhin vermöge der unvermeidlichen Beschränkung des individuellen Gesichtskreises das einzelne Unternehmen mangelhaft bleiben, so wird doch verlangt werden müssen, daß man wenigstens die Frage erwäge, inwieweit die von einem speziellen Erfahrungsbereich aus gezogenen Schlußfolgerungen einer Berichtigung oder Erweiterung durch die auf anderen Gebieten gesammelten Erfahrungen bedürfen. Je mehr diese letzteren selbst schon in ethischem Interesse verwertet sind, um so leichter wird es dann geschehen können, daß die Ethiker verschiedener Richtung, statt miteinander im Kampf zu liegen, sich zu gemeinsamer erfolgreicher Arbeit verbinden.

Was hier für die einzelnen Verzweigungen der empirischen Betrachtung gilt, das findet nun aber in gewisser Beziehung sogar auf das Verhältnis derselben zur spekulativen Ethik seine Anwendung. Selbst wenn nämlich alle jene Tatsachen, die uns subjektive und objektive Erfahrung zur Verfügung stellen, erschöpfend berücksichtigt sind, so ist damit doch an sich die wissenschaftliche Aufgabe der Ethik noch nicht erledigt. Denn diese Aufgabe besteht in der Feststellung der Prinzipien, auf welche die sittlichen Tatsachen zurückgeführt, oder als deren besondere, durch das Zusammentreffen mit gewissen äußeren Bedingungen bestimmte Anwendungen sie betrachtet werden können. Nun glauben freilich zumeist die Vertreter der empirischen Methode, mittels der letzteren selbst jene Prinzipien finden zu können, indem sie es als ausgemacht ansehen, daß dieselben psychologischer Art, also durch die unmittelbare innere Erfahrung zu ermitteln seien. So kommt es, daß die subjektive empirische Methode stets ein Übergewicht über die objektive behauptet hat, da bei der Beantwortung der ethischen Grundprobleme schließlich ihr allein die entscheidende Stimme zufiel.

Doch so selbstverständlich es ist, daß die objektiven Tatsachen des sittlichen Lebens zunächst einer psychologischen Prüfung zu unterwerfen und, soweit dies geschehen kann, psychologisch zu erklären sind, so wird gleichwohl die sittliche Welt in eine einseitige Beleuchtung gerückt, wenn man ihr sofort mit der Voraussetzung gegenübertritt, daß alle ihre Erscheinungen aus den Bedingungen des subjektiven Bewußtseins zu begreifen seien. Es ist denkbar, daß sich dies als Resultat der Untersuchung herausstellt; es ist aber unzulässig, ein mögliches Resultat als ein Axiom anzusehen, das man von vornherein der Erwägung eines jeden sittlichen Tatbestandes entgegenbringt. Auch der Einwand, daß die Ungültigkeit dieser Voraussetzung durch den Widerspruch mit den Tatsachen sich erweisen müßte, bildet keine Rechtfertigung für die Voreiligkeit des Verfahrens. Denn wenn überhaupt vorgefaßte Meinungen schwer durch Erfahrung zu widerlegen sind, so ist es fast unmöglich, daß im voraus angenommene Axiome auf diesem Wege beseitigt werden. Wo je einmal ein unlösbarer Widerspruch sich ergeben sollte, da weicht die Erfahrung dem Axiom, nicht das Axiom der Erfahrung, und dies ganz besonders dann, wenn es sich, wie hier, um verwickelte Tatsachen handelt, die, ehe sie an der Voraussetzung gemessen werden können, zuvor alle möglichen Stadien der Abstraktion und Interpretation zurückgelegt haben müssen. Die

Abstraktion namentlich, so wenig wir sie entbehren können, ist leider zugleich ein Verfahren, das sich der Elimination unerwünschter Tatsachen gelegentlich als ein bequemes Werkzeug zur Verfügung stellt.

Wenn demnach eine einzelne, in den eigenen Bereich der empirischen Methode fallende Untersuchung an und für sich nicht die Prinzipien zu liefern vermag, von denen aus wir die Tatsachen der sittlichen Welt unserem Verständnisse näher bringen können, so bleibt nur übrig, daß wir diese Tatsachen selbst in möglichst weitem Umfang als Grundlagen der Untersuchung benützen. Voraussichtlich wird dann wohl auch hier, ähnlich wie im Gebiet der objektiven Naturerkenntnis, die empirische Beobachtung zu Postulaten führen, die selbst nicht unmittelbare Tatsachen der Erfahrung sind, sondern diesen hinzugefügt werden müssen, um sie in ihrem Zusammenhang begreiflich zu machen. Die Prinzipien, die den Charakter solcher Postulate besitzen, können nun überall durch die empirische Methode nur vorbereitet, nicht wirklich entdeckt werden. Ihre Auffindung bleibt daher Aufgabe der Spekulation, die jedoch nur dann einen bleibenden Erfolg ihrer Bemühungen erwarten darf, wenn sie sich den vollen Erwerb der kritisch geprüften wissenschaftlichen Erfahrung gesichert hat.

In diesem Sinne tritt die spekulative Methode neben der empirischen in ihre Rechte ein. Nicht daß sie, sondern wie sie angewandt wurde, bildet den begründeten Einwand gegen die herrschenden Richtungen der spekulativen Ethik. Die Ethik ist weder eine rein spekulative, noch eine rein empirische Disziplin, sondern sie ist, wie jede allgemeine Wissenschaft, empirisch und spekulativ zugleich. Aber nach dem naturgemäßen Gang unserer denkenden Betrachtung der Dinge muß auch in ihr der Spekulation das empirische Verfahren vorausgehen; es muß ihr die Bausteine in die Hand geben, mit denen sie ihr Gebäude errichtet.

Insoweit nun die Ethik der Spekulation sich bedient, ist sie metaphysische Disziplin. Denn metaphysisch ist jede Untersuchung, die sich auf die nicht unmittelbar der Erfahrung zugänglichen Voraussetzungen über das Wesen der Dinge bezieht. Insbesondere ergänzt hier die Ethik den metaphysischen Teil der Naturwissenschaft, der in einem analogen Verhältnisse zu der empirischen Naturforschung steht. In die natürliche und in die sittliche Weltordnung zerlegt sich uns der Begriff der Weltordnung überhaupt. Indem die Metaphysik die ethische wie die naturwissenschaftliche Betrachtung voraussetzt, wird es zu-

gleich ihre Aufgabe, jene beiden Formen der Weltordnung in eine innere Übereinstimmung zu bringen, und auf diese Weise eine Weltanschauung zu begründen, die den Bedürfnissen unseres theoretischen Erkennens und den Forderungen unseres sittlichen Bewußtseins gleichmäßig gerecht wird.

Obgleich aber die empirische und die spekulative Methode in die Bearbeitung der ethischen Probleme sich teilen, so darf nun deren Verhältnis doch nicht so aufgefaßt werden, als handle es sich hier um gänzlich voneinander verschiedene Formen des Denkens. Mit Rücksicht auf die letzteren bilden vielmehr beide nur die sich ergänzenden Bestandteile eines und desselben Verfahrens. Es gibt keine anderen Methoden als solche, die von der Bearbeitung der Erfahrung ausgehen, und keine, die nicht ausschließlich von den allgemeingültigen logischen Prinzipien Gebrauch machen. Nicht auf das logische Verfahren selbst gründet sich daher der Unterschied, sondern lediglich auf die Begriffe, mit denen das Denken operiert. Die Herrschaft der empirischen Methode reicht so weit, als diese Begriffe unmittelbare Abstraktionen und Induktionen aus der Erfahrung sind. Die Spekulation beginnt, sobald hypothetische Elemente in die Begriffsbildung eingehen, die nicht der Erfahrung entnommen, sondern ihr unter dem Einfluß der Einheitsbedürfnisse unseres Denkens hinzugefügt werden. In diesem Sinne ist die spekulative Methode so wenig wie irgend eine andere spezifisch philosophischer Art, sondern sie beginnt bereits in den Einzelwissenschaften, um dann in den prinzipiellen Teilen der Philosophie, und so auch in der Ethik, nur wo möglich mit umfassenderer Rücksichtnahme auf die mannigfaltigen Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens, nochmals geübt zu werden.

3. Die Aufgaben der Ethik.

Obgleich die Ethik als Normwissenschaft der Logik nicht nur verwandt, sondern in gewissem Sinne sogar übergeordnet ist, so würde es doch wenig angemessen sein, wenn sie einen ähnlichen Weg der Untersuchung und Darstellung wie diese einschlagen wollte. Kann die Logik vermöge der einfachen Natur der Anschauungen, auf die ihre Prinzipien gegründet sind, diese ohne weiteres als gegeben voraussetzen, so muß umgekehrt der Aufstellung der ethischen Normen ihre Aufsuchung vorausgehen. Sie aber erweist sich vermöge der verwickelten Beschaffenheit des ethischen Tatbestandes so-

gleich als eine der schwierigsten und umfangreichsten ethischen Aufgaben. Jene Aufsuchung kann nun wieder auf doppelte Weise geschehen. Die ursprüngliche Quelle für die Erkenntnis des Sittlichen ist das sittliche Bewußtsein des Menschen, wie es in den allgemeinen Anschauungen über Recht und Unrecht und außerdem vornehmlich in den religiösen Vorstellungen und in der Sitte seinen objektiven Ausdruck findet. Der nächste Weg zur Aufsuchung der ethischen Prinzipien ist daher derjenige der anthropologischen Untersuchung, wobei wir den letzteren Ausdruck in einem weiteren als dem gewöhnlich gebrauchten Sinne verstehen: die Völkerpsychologie, die Ur- und Kulturgeschichte beschäftigen sich ja nicht weniger als die Naturgeschichte des Menschen mit anthropologischen Problemen. Für die Ethik treten jedoch diese Probleme in doppeltem Sinne in eine von derjenigen jener Hilfsgebiete wesentlich verschiedene Beleuchtung. Erstens wird unser Bemühen selbstverständlich überall darauf gerichtet sein müssen, aus der Mannigfaltigkeit ursprünglicher Lebensbedingungen die sittlichen auszusondern, ohne dabei deren Zusammenhang mit den sonstigen Erscheinungen geistiger Entwicklung aus dem Auge zu verlieren. Zweitens aber wird es sich zugleich darum handeln, den Spuren nachzugehen, die von den Anfängen ethischer Anschauungen zu den entwickelteren Gestaltungen derselben hinüberführen. In diesem Sinne erweitert sich also hier die Aufgabe zu einer Untersuchung der Tatsachen des sittlichen Lebens, wobei sich diese nur die Beschränkung auferlegt, daß sie diese Tatsachen vorwiegend mit Rücksicht auf die Frage nach ihren sittlichen Ausgangspunkten und, wo es nötig scheint, nach ihren vorsittlichen Bedingungen vor ihr Forum zieht.

Ein zweiter Weg eröffnet sich uns in der geschichtlichen Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen. Diese Entwicklung selbst findet ihren deutlichsten Ausdruck in der wissenschaftlichen Reflexion über die Sittlichkeitsbegriffe, also in den ethischen Systemen der Philosophie. Denn vor allem auf ethischem Gebiet steht die Philosophie nicht außerhalb des allgemeinen Denkens, sondern sie schöpft aus dem sittlichen Bewußtsein der Zeit. Nur tritt in ihr zu dem unmittelbaren sittlichen Tatbestand die Selbstbesinnung und der Versuch einer Analyse und Unterordnung unter allgemeine Gesichtspunkte. Ist nun auch dieser Versuch zumeist mit der einseitigen Hervorkehrung einzelner Momente verbunden, so wird solche Einseitigkeit doch dadurch wieder ausgeglichen, daß die verschiedenen ethischen Richtungen eines Zeitalters,

indem s einander bekämpfen, zugleich sich ergänzen. Wie die anthropologische Untersuchung dem Problem des *Ursprungs*, so ist demnach die historische vornehmlich dem der *Entwicklung* des sittlichen Lebens zugewandt. Stützt sich jene hauptsächlich auf Zeugnisse, die der Vor- und Urgeschichte der Kultur angehören, so entnimmt diese die ihrigen umgekehrt den reichsten Erzeugnissen des sittlichen Lebens. Denn als solche bieten die ethischen Systeme ein zusammengedrängtes und zugleich von verschiedenen Seiten her beleuchtetes Bild der sittlichen Entwicklung selbst, die, wenn sie in ihren konkreten Gestaltungen verfolgt werden sollte, in eine unabsehbare Fülle einzelner Probleme zerfallen würde. So übernimmt hier die Geschichte der ethischen Weltanschauungen eine analoge stellvertretende Aufgabe, wie sie der Geschichte der Philosophie überhaupt gegenüber der allgemeinen Entwicklung des menschlichen Denkens zukommt.

Nach dieser zweifachen Vorbereitung, der Untersuchung des Ursprungs des sittlichen Bewußtseins und der Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen, ist nun die systematische Aufgabe der Ethik wiederum eine doppelte. Sie hat zuerst auf der gegebenen Grundlage die *Prinzipien*, auf denen alle sittlichen Werturteile beruhen, ihre Enstehung und ihren Zusammenhang zu entwickeln; und daran schließt sich dann die Anwendung dieser Prinzipien auf die *Hauptgebiete des sittlichen Lebens*: auf Familie, Recht, Staat und Gesellschaft.

Erster Abschnitt.

Die Tatsachen des sittlichen Lebens.

Erstes Kapitel.

Die Sprache und die sittlichen Vorstellungen.

1. Der Allgemeinbegriff des Sittlichen.

a. Geschichte der Wörter: ethisch, moralisch, sittlich.

Die frühesten Zeugnisse für die Ausbildung menschlicher Vorstellungen bietet uns überall die Sprache dar. Ehe irgend eine andere Form der Überlieferung beginnt, hat sie bereits bestimmte Bezeichnungen für die das Völkerbewußtsein beherrschenden Anschauungen hervorgebracht; und das Wort ist es zugleich, das in dem Wechsel und in der Trennung einst zusammenfließender Bedeutungen ein Spiegelbild liefert für die allmähliche Entwicklung und den Wandel der Vorstellungen. Auch die Untersuchung des Ursprungs der sittlichen Vorstellungen wird daher zunächst an die Sprache ihre Fragen zu richten haben.

Aber freilich, jene Entwicklungsfähigkeit der Sprache, die vor allem in Bezug auf die Wortbedeutungen eine nie rastende ist, bringt es zugleich mit sich, daß ihre Zeugnisse nur mit Vorsicht benützt werden dürfen, wenn aus ihnen Rückschlüsse auf die ursprünglich in ihr ausgeprägten Anschauungen gemacht werden sollen. Nicht nur liegt die Gefahr nahe, daß man später entstandene Wortbedeutungen auf die frühesten Stufen der Sprache zurückverlegt, und daß man Begriffe, die einen individuellen oder in spezifisch wissenschaftlichen Bedürfnissen begründeten Ursprung haben, als primitive Schöpfungen des Volksgeistes betrachtet, sondern auch umgekehrt: ein Mangel bestimmt unterschiedener sprachlicher Zeichen darf nicht ohne weiteres als eine mangelnde Unterscheidung der Begriffe selber gedeutet werden. Ist es doch wahrscheinlich, daß eine ausgedehnte

Homonymie ursprünglich die Sprache beherrschte. Nur der in literarischen Denkmälern aufbewahrte Sprachgebrauch kann daher mit voller Sicherheit über die Existenz der Vorstellungen entscheiden; und erst wenn man im stande ist, auf diesem Wege die Geschichte eines Wortes durch alle Wandlungen seiner Bedeutung zu verfolgen, werden aus solchen Veränderungen mit einiger Sicherheit Rückschlüsse auf die Entwicklung des Bewußtseins gemacht werden können.

Diese Gesichtspunkte kommen schon bei der ersten Frage zur Geltung, die uns bei der Untersuchung der ethischen Vorstellungen auf sprachlichem Gebiete begegnet: bei der Frage nach der Entstehung und Bedeutung der Allgemeinbezeichnungen, die sich für das Gesamtgebiet des Sittlichen ausgebildet haben. Man pflegt einen tiefen und sinnigen Gedanken darin zu finden, daß die Sprache das Sittliche mit der Sitte in nächste Beziehung bringt. In der Tatsache, daß diese Anlehnung an die Sitte (mos, ἔθος) mindestens dreimal, bei den Griechen, Römern und Germanen, sich wiederhole, glaubt man einen Beweis zu erblicken, daß es sich hier nicht um eine zufällige Verbindung, sondern um eine zwingende Vorstellung des menschlichen Bewußtseins handle. Ja es wird zuweilen als ein besonderes Verdienst der deutschen Sprache betrachtet, daß sie durch die selbständiger gewordene Bezeichnung den Begriff der Sittlichkeit deutlicher von Sitte und Recht gesondert habe, als dies bei den Griechen, Römern und altorientalischen Völkern der Fall gewesen*). Die wirkliche Geschichte des Wortes vermag diese Vermutungen nicht zu bestätigen. Weder auf deutschem noch auf römischem Boden hat sich die Anlehnung des Sittlichen an die Sitte unabhängig vollzogen, sondern sie ist nach dem Vorbild des griechischen Wortgebrauchs entstanden; und auch hier ist sie nicht eine ursprüngliche Handlung des Völkerbewußtseins, sondern eine persönliche Tat, die keinen geringeren als den großen realistischen Ethiker der Griechen, Aristoteles, zu ihrem Urheber hat. Indem er die ethischen Tugenden von denjenigen der vernünftigen Einsicht (den dianoëtischen) sonderte, wonach dann von seiner Schule die Erörterungen über das ganze Gebiet allgemein als „Ethisches“ (ἠθικά) bezeichnet wurden, hatte er zunächst das ἦθος im Sinne von Charakter und Gemüt im Auge. Da er nun aber den Haupteinfluß auf die Entstehung und Befestigung der sittlichen

*) R. v. Jhering, Der Zweck im Recht, II, S. 50, 59.

Eigenschaften bei den Verstandestugenden der Belehrung, bei den Charaktertugenden der Übung einräumte, schien ihm diese Beziehung schon durch die nahe Verwandtschaft der Wörter ἦθος und ἔθος nahe gelegt*). Auch die neuere Sprachwissenschaft betrachtet diese Wörter als ursprünglich identisch, und sie hat sich also hier für den etymologischen Versuch des alten Philosophen entschieden. Aber in dem Sprachgebrauch seiner Zeit wurde doch die Bedeutung beider als eine verschiedene empfunden. Während das ἔθος, ähnlich dem stammverwandten lateinischen consuetudo, mehr die äußere Angewöhnung betonte, hat bei dem ἦθος der früh eingetretene und noch bei Homer erhaltene engere Gebrauch für die Wohnstätte von Menschen und Tieren eine Übertragung auf die durch die vertraute Umgebung bewirkte Gemütsstimmung hervorgerufen, ein Bedeutungswandel, wie er so häufig der Bildung von Bezeichnungen für Seelenzustände und geistige Eigenschaften zu Grunde liegt. Sicherlich hat Aristoteles, als er die auf Gemüt und Charakter beruhenden Tugenden die ethischen nannte, zunächst nur an jene übertragene Bedeutung gedacht, durch die für uns heute noch das „Ethos" einen von der Sitte spezifisch verschiedenen Sinn besitzt, und die etymologische Beziehung auf das ähnlich klingende Wort, das ihm in der Bedeutung „Gewohnheit" geläufig war, ist ein Gedanke, der dem Philosophen erst durch seine ethische Theorie nahegelegt wurde; schwerlich aber verdankt umgekehrt diese Theorie jener dem allgemeinen Sprachbewußtsein längst entschwundenen etymologischen Beziehung ihre Entstehung.

Die Römer, wie sie in ihrer philosophischen Terminologie überhaupt auf Entlehnungen aus dem Griechischen angewiesen waren, haben auch auf ethischem Gebiet sich solcher bedient, und so vor allem den Ausdruck „moralis", der dann der „philosophia moralis" das Dasein gegeben, im direkten Anschlusse an Aristoteles geschaffen. Cicero bemerkt an der Stelle, wo er das Wort einführt, ausdrücklich, daß er es, „um die lateinische Sprache zu bereichern", dem Griechischen ἠθικός nachgebildet habe**). Daß das römische Wort „mos" keineswegs mit dem Ethos im aristotelischen Sinne sich deckt, blieb dabei freilich unbeachtet, da der Römer bei seinem mos, mores ursprünglich nur das Äußere der Sitte sowie die Eigenschaft, sein eigenes Betragen nach der herkömmlichen Ord-

*) Ethic. Nicom. B, 1, und damit nahe übereinstimmend Magn. moral A, 6: τὸ γὰρ ἦθος ἀπὸ τοῦ ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν.

**) Cicero, De fato, 1. (Opera ed. Orelli, IV, p. 567.)

nung einzurichten, im Auge hatte. Erst in spätlateinischer Zeit ist aus dem Adjektivum moralis die moralitas entstanden*). Aus dem Latein der Kleriker, in welchem dieses Wort eine rasch wachsende Verbreitung gewann, ist es dann in die neueren romanischen Sprachen und das Englische übergegangen. Unser deutsches Wort „sittlich" aber in seiner mit moralis zusammenfallenden Bedeutung ist höchst wahrscheinlich nichts anderes als eine Art Übersetzung des letzteren, der dann in ähnlichem Sinne die Übertragung der moralitas in das Substantivum Sittlichkeit nachgefolgt ist. Hierfür spricht der Umstand, daß noch im Mittelhochdeutschen das Wort sittlich (sitelich) ausschließlich im Sinne unseres „sittig", für bescheiden, anständig, der Sitte gemäß gebraucht wird, während das Wort Sittlichkeit überhaupt fehlt**).

Nehmen wir zu dem Resultat dieser auf den Sprachgebrauch der uns nächsten Kulturvölker gehenden Beobachtungen noch die Tatsache hinzu, daß überall, wo wir sonst das natürliche Sprachbewußtsein befragen, dieses immer nur einzelne Tugenden und sittliche Vorzüge zu benennen weiß, so ist der Schluß gerechtfertigt, daß der Gesamtbegriff des Sittlichen überhaupt erst eine Tat des wissenschaftlichen Nachdenkens sei. Nicht als ob es dem ursprünglichen Bewußtsein ganz und gar an den Vorbereitungen hierzu gemangelt hätte. Lob und Tadel sind gegenüber den Handlungen unserer Mitmenschen so natürliche Äußerungen, daß sie schon auf der rohesten Stufe des sittlichen Unterscheidungsvermögens nicht gefehlt haben können; und sobald sie vorhanden waren, mußte auch das Lobenswerte, so verschieden es im einzelnen sein mochte, als ein Zusammengehöriges empfunden werden. Doch zwischen dieser instinktiven Vorausnahme und der bewußten Verbindung der besonderen Gestaltungen des Sittlichen in einen Begriff liegt eine Arbeit des abstrakten Denkens, die überall erst von der Wissenschaft geleistet wurde. Da die Begriffsbildungen der letzteren immerhin den

---

*) Die Lexika nennen Macrobius als den Schriftsteller, der zuerst das Substantivum moralitas gebrauchte. Die einzige Stelle, an der bei Macrobius das Wort vorkommt (Sat., Lib. V, c. 1, 16), enthält es aber nicht im Sinne von Sittlichkeit, sondern es ist von der „moralitas stili", vom Charakter des Stils, die Rede. Nach Ducanges Glossarium nov. ad script. med. aev. ist der ungefähr um dieselbe Zeit (Ende des vierten Jahrh.) lebende Kirchenvater Ambrosius der erste, der moralitas im Sinne von morum probitas anwendet.

**) M. Lexer, Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. 2. Aufl., 1881.

Spuren natürlicher Verbindungen und Unterscheidungen folgten, so haben sie ihrerseits aber auf das allgemeine Bewußtsein und den in der Sprache sich ausprägenden Vorstellungsinhalt desselben mächtig zurückgewirkt.

b. Gut und Böse.

Die deutlichen Spuren dieser Rückwirkung tragen namentlich diejenigen Begriffe an sich, die, noch bevor der Gesamtbegriff des Sittlichen entstand, zu einem Umfang erweitert wurden, in welchem sie im wesentlichen mit den Gegensätzen des Lobens- und des Tadelnswerten sich deckten. Es sind dies die Gegensatzbegriffe des Guten und Bösen. Keiner Sprache scheinen sie zu fehlen, aber in keiner haben sie ursprünglich genau die nämliche Bedeutung. Während der Inder das Gute mit dem Wahren, das Böse mit dem Falschen zusammenfließen läßt, hat der Grieche bei dem ἀγαθός namentlich die Tapferkeit und andere rühmenswerte Eigenschaften im Auge, eine Beziehung, welche die dem griechischen Geiste eigentümliche Verbindung des Guten mit dem Schönen nahe legt. In dem lateinischen bonus tritt hinwiederum ursprünglich wohl mehr die Segnung mit äußeren Glücksgütern und die damit verbundene Vornehmheit der Geburt hervor, indes das deutsche „gut“ mit der nämlichen Wortsippe zusammenhängt, aus der unser „Gatte“ entsprungen ist, so daß sich etwa „passend“ als die nächste Bedeutung ergibt, ein Begriff, der auf die besondere Wertschätzung der gemeinnützigen Tüchtigkeit hinzuweisen scheint*). Ähnlich verschiedene Färbungen haben in denjenigen Wörtern sich ausgeprägt, welche die Gesamtheit der lobenswerten Eigenschaften in einem abstrakten Gegenstandsbegriff zusammenfassen. Während hier z. B. in der griechischen ἀρετή die Nebenbeziehung auf den äußeren Glanz der Tapferkeit und sonstigen sittlichen Tüchtigkeit hervortritt, ist in der römischen virtus auf die Mannhaftigkeit und Charakterfestigkeit der Hauptwert gelegt, und das deutsche Wort „Tugend“ enthält hier in einer unserem heutigen Sprachbewußtsein noch fühlbareren Weise als das Eigenschaftswort „gut“ den Hinweis auf das Taugliche und Passende.

So wird die alte Erfahrung, daß die Wörter einer Sprache im

---

*) Bezüglich des Indischen vgl. Abel Bergaigne, Religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda, p. 179. Über das Griechische Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, I, S. 289. Über das Deutsche Schade, Altdeutsches Wörterbuch, 3. Aufl., S. 358.

Grunde genommen immer unübersetzbar sind, vielleicht nirgends so sehr als im Gebiet der ethischen Terminologie bestätigt. Freilich aber würde es übereilt sein, wenn man daraus schließen wollte, daß ursprünglich überhaupt keinerlei Übereinstimmung hinsichtlich des sittlich Lobens- und Tadelnswerten geherrscht habe. Gewiß hat dem Inder die Charakterfestigkeit ebenso gut als eine Tugend gegolten wie dem Römer oder Germanen die Wahrhaftigkeit. Nur die relative Wertschätzung der verschiedenen sittlichen Eigenschaften ist eine abweichende. Doch hat sich auch dieser Unterschied schon im natürlichen Entwicklungsgang des Völkerbewußtseins allmählich vermindert, indem die Wortbedeutungen, einer verbreiteten Tendenz der Begriffsbildung Folge gebend, sich fortwährend erweiterten. Die vornehmste unter den lobenswerten Eigenschaften diente so mehr und mehr zur Bezeichnung des Lobenswerten überhaupt. Schon die Einheit der sittlichen Persönlichkeit, die stets verschiedene Tugenden gleichzeitig zur Darstellung bringt, mußte zu einer solchen Übertragung herausfordern, indem sie es nahe legte, den Namen des Guten wie ein äußeres Zeichen zu gebrauchen, das die Vereinigung aller jener persönlichen Vorzüge andeutete. Den letzten Schritt hat aber auch hier erst die philosophische Ethik getan. Wie sie die Gesamtbezeichnung des Sittlichen geschaffen, so gewannen durch sie die Begriffe des Guten, des Schlechten und der Tugend einen allgemeineren Wert, in welchem die ursprüngliche nationale Färbung der sittlichen Anschauungen bis auf jene unvertilgbaren Spuren verschwunden war, deren sich schließlich auch die Philosophie nicht völlig entäußern kann. So erscheint die allmähliche Ausgleichung der spezifischen Bevorzugungen einzelner sittlicher Eigenschaften als ein Vorgang, der durchaus mit der Ausbildung eines Allgemeinbegriffs des Sittlichen zusammenfällt und gleich diesem erst in der von der Wissenschaft geübten ethischen Reflexion sein Ende findet.

Wie es nun ein allgemeiner Charakterzug in der Geschichte des Bedeutungswandels der Wörter ist, daß äußere sinnliche Eigenschaften die Bezeichnungen für das Innere und das Geistige hergeben, so tragen insbesondere auch die Namen des Guten und Bösen deutlich noch die Spuren eines solchen sinnlichen Ursprungs an sich; ja dieser Ursprung ist hier augenfälliger als sonst, weil sich beide Bedeutungen, die sinnliche und die sittliche, bleibend neben einander erhalten haben. Wir reden noch heute ebensowohl von einer guten Mahlzeit wie von einer guten Handlung, von einem

bösen Finger wie von einem bösen Gewissen, und die nämliche Erscheinung wiederholt sich bei den entsprechenden Wörtern auf allen Sprachgebieten. Wo man jedoch irgend der Spuren des ursprünglichen Wortsinnes habhaft werden kann, da liegt dieser stets dem Sinnlichen näher als dem Sittlichen. Hieraus ergibt sich aber mit größter Wahrscheinlichkeit, daß die letztere Anwendung immer erst aus einer wenn auch noch so frühen Übertragung hervorging. Es ist möglich, daß gerade die Frühzeitigkeit dieser Übertragung hier das Fortbestehen der sinnlichen Bedeutung gesichert hat. Denn diese dauernde Verbindung beider Bedeutungen bildet einen merkwürdigen Kontrast zu anderen verhältnismäßig neueren Bestandteilen des ethischen Wortschatzes, wo irgend ein dem Sittlichen fremdartiger Begriff der ursprünglichere war, und dieser durch den ethischen Gebrauch völlig verdrängt wurde*).

Mit der Tatsache, daß bei den Bezeichnungen des Guten und Bösen in sehr früher Zeit schon der Übergang des Sinnlichen in das Sittliche stattfand, hängt möglicherweise noch eine andere Eigenschaft zusammen, durch die fast ausnahmslos, wie es scheint, die Attribute des Guten und Bösen sich auszeichnen. Sie besteht darin, daß namentlich die Wortbezeichnung des Guten, zumeist aber auch die des Bösen, ursprünglich keine Steigerungsformen besitzt, und daß sich daher die Sprache bei ihrer Bildung der Entlehnung von anderen Wortstämmen bedient hat. Man denke an das deutsche gut und besser, an das lateinische bonus und melior, an das griechische ἀγαθός und βελτίων oder ἀμείνων u. s. w. Bei dem Begriff des Bösen oder Schlechten ist die Erscheinung nicht ganz so konstant. Zu dem lateinischen malus tritt zwar auch hier die Form peior, aber das Griechische hat bereits frühe auf die Entlehnung verzichtet: schon Homer bildet die Steigerungen κακίων, κάκιστος, und im Deutschen ist nur eine gewisse Neigung zur Vermeidung der unmittelbaren Komparative erhalten geblieben. So sind die Formen böser, der böseste erst im Mittelhochdeutschen aufgetreten, und noch heute werden sie gerne durch fremde Ableitungen, wie schlechter, in der Sprache Luthers durch ärger, ersetzt. Man hat

*) Eines der auffallendsten Beispiele dieser Art ist das Wort „Egoismus", das um das Jahr 1700 in der Schule des französischen Cartesianismus entstand, zunächst um im Sinne von Subjektivismus oder Skeptizismus gebraucht zu werden, und erst gegen Ende des vorigen Jahrhunderts seine heute allgemein gewordene moralische Bedeutung annahm. Vgl. hierüber meinen Aufsatz „Das Sittliche in der Sprache", Deutsche Rundschau 1886, XII, S. 70.

in diesen sprachlichen Erscheinungen einen Hinweis darauf gesehen, daß das Völkerbewußtsein geneigt sei, namentlich dem Guten eine unbedingte Wertschätzung zuzumessen, die den Gedanken eines Mehr oder Minder ausschließe*). Dagegen ist jedoch zu bemerken, daß nicht bloß das Böse, sondern auch das Große und Kleine bis zu einem gewissen Grade an dieser Eigenschaft teilnehmen, und daß die Bildung von Ableitungen aus verschiedenen Wortstämmen für zusammengehörige Begriffe überhaupt eine Erscheinung ist, die noch sonst, z. B. bei der Bildung des Hilfszeitwortes sein, sich wiederholt hat. Wohl aber scheint diese Erscheinung nur bei sehr alten Wortbildungen vorzukommen, die einer Zeit angehören, in der die Sprache Begriffe von verwandter Bedeutung noch verschiedenartigen sinnlichen Anschauungen entlehnen konnte. Darum mag auch diese Tatsache, ähnlich wie die oben erwähnte der dauernden Fortexistenz der sinnlichen Nebenbedeutung, ein wertvolles Zeugnis bilden für den frühen Ursprung sittlicher Anschauungen. Übrigens ist es charakteristisch, daß dieser Wechsel der Steigerungsformen sich auf eine Gruppe von Eigenschaftswörtern beschränkte, die zur unmittelbaren Bezeichnung eines Menschen Verwendung finden konnten, ohne daß dabei eine Vergleichung mit anderen Objekten von ähnlichen Eigenschaften beabsichtigt war**). In diesem Sinne läßt sich dann allerdings auch von einem absoluten Werte reden, den die Sprache den Benennungen der Gute, der Böse, der Große, der Kleine beilegte. Diese haben hier aber nur in ähnlichem Sinne eine absolute Bedeutung wie etwa der Eigenname. Indem sie gleich dem letzteren und manchmal vielleicht geradezu in Vertretung desselben zur festen Bezeichnung bestimmter Persönlichkeiten dienten, lag diesem Gebrauch der Gedanke an eine quantitative Vergleichung so ferne, daß in den davon gänzlich verschiedenen Fällen, wo eine solche in Frage kam, leicht abweichende Wortbildungen entstehen konnten. Immerhin wird man es auch von diesem Standpunkte aus als ein Zeichen einer besonders häufigen Hervorhebung gerade der lobenswerten Eigenschaften der Persönlichkeiten betrachten können, daß unter allen jenen Bezeichnungen wieder der Name des Guten in der Regelmäßigkeit des Mangels normaler Steigerungsformen den Vorrang behauptet hat.

---

*) Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, I, S. 289.

**) Osthoff, Vom Suppletivwesen in den indogermanischen Sprachen, 1888; bes. S. 20 ff. Dazu meine Bemerkungen im Anzeiger für indogermanische Sprach- und Altertumskunde, XI, S. 1 ff.

Dieser Vorrang tritt schließlich noch in einer anderen Erscheinung hervor: in der Beharrlichkeit nämlich, mit der sich das Wort gut, im Unterschiede von seinen weit mehr dem Wandel unterworfenen Gegensatzbegriffen, in der Sprache behauptet. So lassen sich im Deutschen nicht weniger als drei allmählich einander ablösende Stufen in der vorherrschenden Bezeichnung der schlimmen Eigenschaften unterscheiden. Das Althochdeutsche kennt ursprünglich, wie es scheint, gleich dem stammverwandten Gotischen, nur das Wort übel. Allmählich tritt diesem das Böse zur Seite, um es dann im Mittelhochdeutschen mehr und mehr aus seiner ursprünglichen Stelle in die objektivere, vorwiegend substantivische Bedeutung, in der wir es heute noch gebrauchen, zu verdrängen. Endlich erst in neuhochdeutscher Zeit macht wiederum dem Bösen das Schlechte den Rang streitig. Bei all diesem Wandel hat sich dagegen das Gute in seiner Stellung behauptet*).

2. Die Entwicklung der sittlichen Einzelbegriffe.

a. Die Lösung der ethischen Begriffe von ihrem Substrat.

Die allmähliche Lösung der einzelnen ethischen Begriffe von dem Substrat sittlicher Persönlichkeiten und Handlungen, an das sie ursprünglich gebunden sind, ist ein Vorgang, der mit der Bildung der ethischen Allgemeinbegriffe in innigstem Zusammenhange steht. Ein Gesamtbegriff des Sittlichen wird ja dann erst möglich sein, wenn sich dieser Prozeß der Trennung im einzelnen bereits vollzogen hat. Darum ist die Unterscheidung der Gegensätze des Guten und Bösen, die den Keim zu jenem Gesamtbegriff in sich schließt, zunächst vollständig verschmolzen mit der sinnlichen Vor-

---

*) Vgl. hierzu die Stellensammlungen von Ulfilas, Tatian, Otfrid, Notker an bis auf Freidank bei Franz Schmidt, Zur Geschichte des Wortes „gut". Diss. Leipzig 1898. Daß die Etymologien, die Fr. Nietzsche im ersten Stück seiner „Genealogie der Moral" von den Begriffswerten „Gut und Böse", „Gut und Schlecht" gibt, unhaltbar sind, braucht wohl kaum noch bemerkt zu werden. Das „Gute" hat jedenfalls so wenig mit den Goten wie mit den Göttern etwas zu tun, mit denen es Nietzsche in Verbindung bringt, am ehesten aber wohl, wie schon Jak. Grimm vermutete, mit dem „Passenden", „Nützlichen", von dem jener es so weit wie möglich entfernen möchte; und das „Böse" hat wahrscheinlich einen ähnlichen Weg vom „Niedrigen", „Possenhaften" u. s. w. zu seiner späteren Bedeutung zurückgelegt. Vgl. Kluge, Etymol. Wörterbuch der deutschen Sprache, 6. Aufl., S. 54.

stellung einer Persönlichkeit, die durch ihre Handlungen die Bewunderung oder die Mißbilligung ihrer Mitmenschen wachruft.

Gerade die persönlich gebrauchten Eigenschaftsbezeichnungen scheinen nun aber in diesem Falle in einer verhältnismäßig frühen Zeit schon in die sachlich gedachten Begriffe des Guten und des Bösen übergegangen zu sein, indem die Beziehung auf begehrens- und verabscheuenswerte Gegenstände ein Mittelglied bildete, durch das sich der sachliche Gebrauch dieser Wörter allmählich befestigte, so daß der Schritt zu ihrer noch abstrakteren sittlichen Verwertung leichter geschehen konnte. So ist das Gut, bonum, τὸ ἀγαθόν im Sinne von Glücksgütern, bezogen also auf sinnliche Gegenstände, sicherlich der Anwendung des nämlichen Wortes auf sittliche Handlungen und Gesinnungen vorangegangen, und es mag wohl sein, daß dies ursprünglich als eine ähnliche Art metaphorischer Übertragung empfunden wurde, wie wir es heute noch tun, wenn wir z. B. die Tugend ein Gut nennen.

Aber wie in der Mannigfaltigkeit ihrer Bedeutungen die Bezeichnungen des Guten und Bösen eine gewisse Ursprünglichkeit bewahrt haben, so ist dies auch darin geschehen, daß sie gerade in ihrer ethischen Anwendung als abstrakte Gegenstandsbegriffe noch deutlich den Charakter substantivierter Adjektive besitzen. In vielen anderen Fällen hat dieser Ursprung aus der Eigenschaft sich verwischt, weil die Ableitung einer älteren, unserem Sprachgefühl entrückteren Periode der Sprachgeschichte angehört. Nichtsdestoweniger ist sie immer vorhanden: wo überhaupt ein abstrakter ethischer Begriff auf seine Anfänge zurückverfolgt werden kann, da ist ihm dieser Ausgangspunkt an die Stirn geschrieben. So trägt die Tugend von dem Taugenden (althochd. tugan taugen), das Laster von dem Tadelnswerten (lahan tadeln), die virtus (Mannheit) von dem vir ihren Namen. Am deutlichsten aber wird die Gebundenheit der ethischen Begriffe an den Tatbestand der sittlichen Persönlichkeiten und Handlungen in denjenigen Bezeichnungen fühlbar, welche, durch Zusammensetzung gebildet, einer verhältnismäßig späten Periode der Sprachentwicklung angehören. So bildet der Grieche aus dem ἀγαθός die ἀνδραγαθία, aus dem δίκαιος die δικαιοσύνη, aus dem εὐσεβής die εὐσέβεια, aus dem σώφρων die σωφροσύνη u. s. w. Nächst dem Griechischen erfreut sich besonders das Deutsche einer fast unbeschränkten Fähigkeit zur Bildung solcher Zusammensetzungen. Diese sind aber, wahrscheinlich infolge der hier noch später vor sich gegangenen Differenzierung

der Begriffe, vorherrschend nicht bloß wie dort durch unmittelbare Ableitung von einem persönlich gebrauchten Eigenschaftsbegriff, sondern häufiger noch aus bereits vorhandenen substantivischen Formen hervorgegangen, die nun zumeist erst durch die Zusammensetzung ihre spezifisch ethische Eigenschaft angenommen haben. So, neben der Sittlichkeit selbst, der Edelmut, das Mitleid, die Schadenfreude, der Eigennutz, die Selbstliebe, die Selbstsucht und manche andere. In vielen Fällen sind dann wieder, sozusagen in einer rückwärtsschreitenden Begriffsbewegung, aus diesen spät entstandenen Begriffen Eigenschaftsbezeichnungen gebildet worden, wie der Edelmütige, Mitleidige, Eigennützige u. dergl. Sichtlich aber haben wir es hier überall mit einem Wortschatze zu tun, der bereits unter dem starken Einflusse der wissenschaftlichen Reflexion steht, so daß nur die Bestandteile, aus denen die ethischen Begriffe gebildet wurden, nicht diese selbst als Eigentum des ursprünglichen Völkerbewußtseins in Anspruch zu nehmen sind.

Man hat einen bedeutsamen ethischen Zug der Sprache darin gesehen, daß sie zur Bezeichnung der Formen des Unsittlichen vorzugsweise die negative Ausdrucksform gewählt habe, und daß sie zwar überall die Tugenden durch Hinzufügung einer Negation in Laster, nicht aber umgekehrt auf demselben Wege diese in jene verwandeln könne. So stelle sie dem Recht das Unrecht, dem Frieden den Unfrieden, der Sitte die Unsitte gegenüber; so bilde sie ferner aus der Tugend die Untugend, aus der Ehre die Ehrlosigkeit, aus der Treue die Untreue u. s. w.; zu Laster, Geiz, Haß, Stolz u. dergl. habe sie aber keine Negationen gebildet. Man meint hierin einen Beweis dafür zu erblicken, daß einerseits vielfach der Begriff des sittlich Lobenswerten früher vorhanden gewesen sei als sein Gegenteil, und daß anderseits dem Sprachbewußtsein zwar das Laster als eine bloße Negation der Tugend erscheine, nicht aber umgekehrt*).

Doch, wenn es schon mißlich ist, auf sprachliche Erscheinungen, die vielfach nur unserem neueren deutschen Sprachgebrauch angehören, so weittragende Schlüsse zu bauen, so sind hier nicht einmal die Tatsachen vollständig zutreffend. Abgesehen davon, daß gerade die fundamentalsten Gegensätze, wie Gut und Böse, Tugend und Laster, in positiver Form sich ausgeprägt haben, lassen sich

*) R. v. Jhering, Zweck im Recht, II, S. 78 ff.

den Beispielen, wo die sittlich lobenswerte Eigenschaft durch eine Negation aufgehoben wurde, zahlreiche andere gegenüberstellen, in denen das Umgekehrte eingetreten ist. So bildet die Sprache aus der Schuld die Unschuld, aus der Sünde die Sündlosigkeit, aus dem Neid die Neidlosigkeit, aus der Selbstsucht die Selbstlosigkeit. Sie wählt die Ausdrücke arglos, harmlos, furchtlos, unschädlich, unbescholten, unbestechlich, unbefleckt, unanstößig u. s. w., Ausdrücke, die sämtlich eine lobenswerte sittliche Eigenschaft durch die Negation ihres Gegenteils bezeichnen. Wenn nun gleichwohl ein geringes Übergewicht auf seiten der negativ benannten Laster bleiben dürfte*), so ist dies aber sicherlich keine den ethischen Begriffen als solchen zukommende Eigenschaft, sondern eine Tatsache, die sich über alle die Dinge erstreckt, die des Menschen Lust oder Unlust erregen können. Wo nicht besondere und in der Regel leicht erklärliche Bedingungen zu einer Abweichung vorliegen, da wird mit Vorliebe das Lusterregende positiv, das Unlusterregende negativ bezeichnet. Mit Unrecht würde man aber hieraus schließen, daß die Lust früher gewesen sei als der Schmerz. Ist es doch eine alte psychologische Bemerkung, daß diese Gegensätze innig aneinander gebunden sind; jedenfalls wird man annehmen dürfen, daß sie so alt oder sogar älter sind wie der Mensch selber, da sich uns die deutlichsten Spuren dieser Gefühle schon bei den Tieren verraten. Lange bevor die Sprache sich entwickelt hat, waren also die Gegensätze schon da, um deren Bezeichnung es sich handelt. Daß dann der eine von je zwei kontrastierenden Begriffen durch die Negation des anderen ausgedrückt wurde, war umso naheliegender, je mehr man dieselben als Gegensätze empfand. Wenn nun hierbei vorzugsweise häufig das Unlusterregende mit der Negation verbunden wird, so ist dies allerdings kein Zufall. Gewiß liegt aber der Grund nicht darin, daß nur der positiv bezeichnete Begriff einen positiven Inhalt hat, der negative als seine bloße Verneinung erscheint. Ist doch mit Bezug auf die sinnlichen Gefühle, wo wir ebenfalls das Unangenehme

*) Ich habe mit Hilfe einiger Wörterbücher eine kleine Statistik der im Deutschen mit „Un“ anfangenden Wörter, welche sittliche Begriffe bezeichnen, ausgeführt. Es ergab sich, daß die auf diese Weise negativ bezeichneten tadelnswerten Eigenschaften zu den lobenswerten ungefähr im Verhältnisse von 3 : 2 stehen. Noch größer ist, wenn man die mit dem privativen „In“ gebildeten Wörter zum Maßstabe nimmt, der Unterschied im Lateinischen, wo das nämliche Verhältnis annähernd 3 : 1 erreicht. Über die mutmaßlichen psychologischen Gründe für die reichere Bezeichnung von Unlustaffekten überhaupt vgl. Physiol. Psychol., 5. Aufl., III, S. 223 f.

dem Angenehmen, das Unglück dem Glück gegenüberstellen, gerade im Gegenteil mehrfach behauptet worden, daß die Lust der Hauptsache nach nur in dem Fehlen von Unlust und Schmerz bestehe. Wenn das auch eine Übertreibung nach der anderen Seite ist, so bleibt doch so viel mindestens wahr, daß im allgemeinen jeder der beiden Gegensatzbegriffe, und im einzelnen Fall bald mehr der eine bald mehr der andere, einen positiven Inhalt besitzt. Die Tugend ist mehr als eine bloße Negation des Lasters, aber auch das Laster ist keine bloße Negation der Tugend, ebensowenig wie der Schmerz eine bloße Negation der Lust ist.

Es gibt einen anderen Grund, der, wie ich glaube, diese Anziehungskraft, welche das Unlusterregende und Tadelnswerte auf die Negation ausgeübt hat, vollkommen begreiflich macht: er liegt in der psychologischen Verwandtschaft der Unlustaffekte und der logischen Funktion der Verneinung. Wie die Verneinung eine als möglich vorgestellte Behauptung zurückweist, so wendet der Unlustaffekt sich ab von dem schmerzerregenden Gegenstand. In beiden Fällen handelt es sich um Willensrichtungen von abwehrendem Charakter; auch die logische Negation ist daher — und bei energischen Urteilsakten sogar in sehr ausgeprägter Weise — von einer Gefühlsfärbung begleitet, die den Charakter eines Unlustgefühls an sich trägt. Unter diesen Umständen ist es wohl begreiflich, daß die sittliche Mißbilligung leichter mit dem Ausdruck der Negation sich verbindet als die sittliche Anerkennung. Wenn aber hieraus überhaupt auf die Entwicklung der sittlichen Vorstellungen ein Schluß gemacht werden kann, so ist es der, daß dieselben, wie dies noch jetzt ihre Ausprägung in gegensätzlichen Begriffen andeutet, mit der Betätigung des Bewußtseins in Lust- und Unlustaffekten innig zusammenhängen.

In der Tat weisen nun mannigfache andere sprachliche Erscheinungen darauf hin, daß diese Beziehung der sittlichen Billigung und Mißbilligung zu den sinnlichen Gefühlen nicht etwa bloß eine äußere Analogie ist, sondern daß sie auf einer ursprünglichen Einheit beruht, indem aus dem sinnlichen Gefühlsinhalt des Bewußtseins die sittlichen Gefühle durch eine spezifische Differenzierung hervorgegangen sind. Die fortwirkende Kraft dieser Differenzierung, deren erste Anfänge sich selbstverständlich der Nachweisung entziehen, verrät sich in einer Verinnerlichung der sittlichen Begriffe, mit der ein stetiger und in der Regel in gleicher Richtung stattfindender Bedeutungswandel des ethischen Wortschatzes verbunden ist.

b. Die Vertiefung der sittlichen Anschauungen.

Im Vergleich mit der bei den Allgemeinbegriffen des Guten und Bösen besprochenen Übertragung sinnlicher Bedeutungen auf das sittliche Gebiet könnte man den hier in Frage kommenden Bedeutungswandel einen latenten nennen. Der Gesamtcharakter der Begriffe bleibt erhalten, aber die tieferen Beziehungen derselben und ihr Gefühlswert verändern sich. Dabei geschieht diese Veränderung so langsam, daß man meist verhältnismäßig weit voneinander abliegende Kulturperioden vergleichen muß, um ihr Vorhandensein überhaupt zu entdecken. Und doch entstehen auf diesem Wege im Laufe der Zeiten so gewaltige Unterschiede, daß schließlich die übereinstimmend bezeichneten ethischen Begriffe fast nur noch durch den Zusammenhang der Entwicklung und durch den allgemeinen Sinn der sittlichen Billigung und Mißbilligung verbunden erscheinen.

Einen sprechenden Beleg für diesen stetigen Wandel der Anschauungen bietet die Allgemeinbezeichnung der Tugend selbst. Offenbar von Anfang an vorzugsweise im Sinne der sittlichen Billigung gebraucht, ist doch die begriffliche Färbung des Wortes zunächst, dem nationalen Charakter entsprechend, bei den verschiedenen Kulturvölkern eine abweichende. Während das deutsche Wort, wie schon erwähnt, die Tauglichkeit, wahrscheinlich im Sinne der Brauchbarkeit für die Geschäfte des Kriegs wie des Friedens, hervorhebt, weisen die griechische Arete wie die römische Virtus auf andere, auch unter sich wieder verschiedene Grundbedeutungen hin. Am nächsten steht dem Deutschen das Griechische. Aber wie das Zeitwort ἀρετάω die Bedeutungen des Taugens und des Gedeihens in sich vereinigt, so unterscheidet sich auch die Arete von der Tugend von Anfang an dadurch, daß sich in ihr der Begriff der Tüchtigkeit mit dem des durch sie bewirkten Ansehens bei anderen vereinigt. Dem Griechen genügt nicht der Wert der Person oder der Handlung an sich; beide müssen auch die ihnen gebührende Stellung in den Augen der Welt einnehmen. Nur wenn sich die Tüchtigkeit des Charakters mit der Schönheit der Erscheinung verbindet, hat sie Aussicht sich Geltung zu verschaffen. Darum spielen in dem Begriff der Arete die Elemente der Tüchtigkeit, der Schönheit und des äußeren Ansehens ineinander. Ursprünglich ist unter diesen Elementen das äußerlichste, dasjenige des Ansehens, sichtlich das überwiegende. Dann gewinnen bei den Dichtern und Rednern

der attischen Periode die persönlichen Eigenschaften, die das Ansehen bewirken, den Vorrang. Endlich in der philosophischen Ethik sind es unter diesen persönlichen Eigenschaften wieder solche, die sich auf allgemein menschliche und soziale Pflichten beziehen, auf die Ehrfurcht vor den Eltern, die Ausübung der Gastfreundschaft, die Leistungen für den Staat, die vorzugsweise zum Begriff der Arete erfordert werden, wogegen die mehr äußerlichen Vorzüge der Schönheit, Stärke, Unerschrockenheit u. dergl., auf die einst der Hauptwert gelegt wurde, zurücktreten.

Eine ähnliche Entwicklung hat der römische Begriff der Virtus zurückgelegt. Ursprünglich deckt er sich, wie schon Cicero bemerkt, fast völlig mit dem der männlichen Festigkeit, der Fortitudo. Allmählich ist dann auch hier unter dem Einfluß der Dichtung und Philosophie, die freilich ihrerseits durch das griechische Vorbild mitbestimmt waren, eine Vertiefung der Bedeutung eingetreten, durch die das Wort den Sinn der moralischen Vortrefflichkeit annahm. Vielleicht aber verrät sich die äußere, dem eigentlichen Volksbewußtsein fremde Beeinflussung dieses Vorgangs in der merkwürdigen Tatsache, daß das römische Wort mehr als das deutsche und selbst das griechische neben seiner neuen die ältere und äußerliche Bedeutung bewahrt hat. So wird fortan nicht nur die Tapferkeit des Soldaten, sondern auch die Geschicklichkeit des Redners oder selbst die Gesundheit des Körpers gelegentlich eine Virtus genannt. Der erste Schritt der Vertiefung ist hier geschehen: zur ursprünglich äußeren ist eine innere Bedeutung hinzugetreten, und diese hat allmählich sogar den Vorzug errungen; aber der zweite Schritt, die völlige Abstreifung der äußeren Bedeutung, hat sich noch nicht vollzogen. Gleichwohl erhellt aus diesen drei verschiedenen Entwicklungen der Tugend, der Arete und der Virtus, daß sie auf eine Aufhebung der anfänglichen nationalen Unterschiede ausgehen. Indem dieses Ziel endlich in dem Sprachgebrauch der neueren Kulturvölker im wesentlichen erreicht ist, wird es aber hier allmählich von einer anderen Erscheinung abgelöst, in der sich vielleicht eine neue Differenzierung der Begriffe vorbereitet. Die „Tugend“ und ihre Wortäquivalente in neueren, modernen Sprachen haben für den heutigen Menschen den ethischen Wert teilweise eingebüßt, den sie noch für das 18. Jahrhundert besaßen. Das verrät sich nicht bloß in dem weit sparsameren Gebrauch des Wortes in der Literatur- und Umgangssprache, sondern vielleicht mehr noch in dem halb ironischen Sinne, den sie gelegentlich mit ihm verbindet. Selbst

die Moralphilosophie trägt dem bereits Rechnung, indem sie es vorzieht, den Gesamtbegriff der Tugend durch die einzelnen sittlichen Eigenschaften zu ersetzen, die noch nicht an dieser Entwertung teilgenommen haben.

Bei allen diesen Wörtern, die einzelne Seiten des sittlichen Charakters oder der ethischen Wertschätzung ausdrücken, begegnet uns aber im übrigen eine ähnliche Bedeutungsentwicklung. So, wenn wir uns hier auf das Gebiet des Deutschen beschränken, abgesehen von den schon besprochenen Gegensätzen des Guten und Bösen, bei Wörtern wie gerecht, fromm, stolz, tückisch, schlecht, die Achtung, die Würde, die Ehre u. a. Gerecht ist ursprünglich, übereinstimmend mit dem lateinischen rectus, wer den geraden Weg geht. Es wird in der älteren Sprache im Sinne von geschickt oder tauglich angewandt und führt zurück auf die Wurzel reg, deren Urbedeutung wohl in dem lateinischen regere, lenken, am treuesten erhalten ist. Aus ihr ist auch das Substantivum Recht in der Bedeutung der äußerlich gesetzten sozialen Ordnung hervorgegangen. Der Begriff des Rechts hat dann aber wieder auf die Auffassung des Gerechtseins zurückgewirkt: als gerecht gilt, wer dem Rechte gemäß handelt, der Schuldlose, und damit ist nunmehr der moralische Inhalt des Begriffs gesichert.

Zu fromm hat sich in unserem Verbum „frommen“ für nützen, fördern noch einigermaßen die Urbedeutung erhalten. Der Fromme ist der Nützliche, Treffliche, in einer noch früheren Zeit vielleicht der Vorderste, da das gotische fruma dem lateinischen primus entspricht: der allgemeine Begriff des Vorrangs hat sich also hier zuerst zu dem des Vorzugs durch persönliche Eigenschaften, und dieser endlich zu dem der gottesfürchtigen, religiösen Gesinnung verengt*). Einen ähnlichen Wandel hat der Begriff edel erlebt, nur daß sich die Beziehung auf den Adel der Geburt, mit dem das Wort ursprünglich zusammenhängt, neben der überwiegend gewordenen moralischen Bedeutung, wenn auch in seltenerem Gebrauche, erhielt.

Der nämliche Rückgang vom Äußeren auf das Innere begegnet uns bei den Ausdrücken der sittlichen Mißbilligung. Das Eigenschaftswort stolz bezieht sich in älterer Zeit ausschließlich auf einen eiteln, prahlerischen Menschen, so daß man sogar, obgleich wohl mit Unrecht, an eine Entlehnung aus dem lateinischen stultus

*) Grimms Wörterbuch, IV, 1, S. 239.

oder, vielleicht mit größerem Recht, an eine Beziehung zu dem altgermanischen Wort Stelze gedacht hat. Die Tücke ist ein mißverstandener Plural zu dem älteren Wort Tuck, und dieses bezeichnet einen rasch und unversehens ausgeführten Schlag. Ein erlaubtes Mittel im Kampf oder Kampfspiel, hat das Wort, wie so manches andere, seine üble Nebenbedeutung erst durch die Übertragung auf die inneren Eigenschaften des Charakters erhalten. Ein merkwürdiges Paar ähnlicher moralischer Eigenschaftswörter sind endlich schlimm und schlecht. Heute bedeuten sie uns ungefähr das nämliche, ursprünglich sind sie Gegensätze. Schlimm (mittelhochd. slimp) ist schief, und schlecht (sleht) ist gerade. Durch die Zwischenbedeutungen des Einfachen, Schlichten, Geringen hat, wie man annimmt, das Schlechte seinen Übergang in malam partem gefunden. Die Verbindung „schlecht und recht" hat sich aus der Sprache Luthers noch heute im Sinne einer verstärkenden Häufung synonymer Attribute erhalten. Daß beide Wörter von einer fast übereinstimmenden Bedeutung aus sich zu Gegensätzen entwickelten, ist nur durch jene Übertragung von außen nach innen möglich, bei der ein und dasselbe sinnliche Bild je nach der Beleuchtung, in der es gesehen wird, einen völlig abweichenden Gefühls- und Begriffswert gewinnen kann. Im einen Fall wird das Gerade zum Ausdruck eines guten, Trug und Winkelzüge verschmähenden Charakters; im anderen Fall wandelt sich das Einfache in das Beschränkte, das Niedrige und endlich vermöge der gleichen von außen nach innen gerichteten Bedeutungsentwicklung in die niedrige Gesinnung um.

Wie in diesen Beispielen die Vertiefungen und der Wandel der Begriffe darauf beruhen, daß äußere persönliche Eigenschaften in innere übergehen, so kann aber das nämliche auch bei solchen Wörtern geschehen, die sich auf die Wertbeurteilung solcher Eigenschaften beziehen. Dabei kann nun bei dieser zweiten Klasse sittlicher Begriffe noch die weitere Veränderung stattfinden, daß Bezeichnungen, die ihr angehören, in Begriffssymbole erster Art sich umwandeln, also ihre objektive gegen eine subjektive Bedeutung eintauschen, eine Veränderung, die dann im allgemeinen ebenfalls dem Prozess der Verinnerlichung der sittlichen Anschauungen zuzurechnen ist. Denn die sittliche Charaktereigenschaft hat unter allen Umständen einen höheren ethischen Gefühlswert als der ihr entsprechende Ausdruck des Lobes oder Tadels oder der sonstigen äußeren Folgen der sittlichen Gesinnungen und Handlungen. An dem Edelmut des Charakters haftet ein intensiveres Gefühl als

an Lob und Billigung: und ähnlich überragen Sünde und Schuld die Vorstellungen von Sühne und Strafe. Während der Begriff der Tugend von Anfang an subjektiv ist, aber sich vertieft durch die Verinnerlichung der Eigenschaften, auf die er sich bezieht, wirkt so bei dem Laster zu dem nämlichen Erfolg noch das andere Moment mit, daß das Wort ursprünglich nur den Tadel bezeichnete, der über irgend etwas ausgesprochen wird, und allmählich erst auf die tadelnswerten Eigenschaften selbst überging.

Bewahrt der ethische Begriff dauernd seinen objektiven Inhalt, so pflegen dann wiederum solche Ausdrücke, die nur eine Beurteilung des Äußeren einer Persönlichkeit enthalten, auf die ihres Innern übertragen zu werden. So bezeichnet die Achtung zunächst die Aufmerksamkeit, die man einem Menschen vermöge seines Vorrangs erweist, entsprechend dem noch heute erhaltenen Sinn von Wörtern wie beachten, achtgeben u. dergl. Die Würde hängt zusammen mit dem Wert. Würdig ist, was Wert besitzt. Der Wert bezieht sich daher, ähnlich dem gleichbedeutenden griechischen Wort τιμή, zunächst auf den Kaufpreis oder auf andere äußere Leistungen, um die ein schätzbarer Gegenstand erworben werden kann. Noch deutlicher ist die materielle Basis dieser Vorstellungen in dem lateinischen Wort aestimare erhalten geblieben, wo das aes (Erz, Geld) unmittelbar die Schätzung um Geldwert andeutet. Ähnlich verhält es sich wahrscheinlich mit dem deutschen Ehre, wo der charakteristische Bedeutungswandel mehrere Stufen zu umfassen scheint. Ursprünglich die Gabe bezeichnend, die nach dem Wert dessen sich richtet, was durch sie erreicht oder erkauft werden soll, hat sich die Bedeutung zuerst teilweise auf diesen Wert selbst zurückgezogen, also den Wandel aus dem Objektiven ins Subjektive erfahren, wobei aber doch die objektive Bedeutung miterhalten blieb. Wir reden noch heute von einem Mann von Ehre, ebenso wie von einem Mann, dem Ehre widerfährt. In diesen beiden nebeneinander beharrenden Bedeutungen hat sich dann aber der moralische Sinn des Wortes zusehends vertieft. Ursprünglich auf den äußeren Glanz gehend, den jemand um sich verbreitet, oder durch den er von anderen ausgezeichnet wird, ist es allmählich vorwiegend zur Charaktereigenschaft und ihrer Schätzung geworden, wenn auch in mannigfachen Formen des Gebrauchs, wie in dem Ehrengeschenk, dem Ehrentag, den Ehrenzeichen u. s. w., Merkmale jenes äußeren Glanzes noch sich erhalten haben.

Zugleich zeigt dieses Wort noch eine Beziehung, die auch

sonst in dem ethischen Wortschatz tiefe Spuren zurückließ. Eine der hervorragendsten Bedeutungen der Ehre aus der Zeit der vorwiegend objektiven Verwendung des Begriffs ist die der Gottesehre, des Kultus*), ähnlich wie in dem lateinischen honos und dem griechischen τιμή besonders in älterer Zeit der Sinn der Ehrenbezeigung gegenüber den Göttern im Vordergrund steht. So ist überhaupt bei allen den Ausdrücken, die dem Vorstellungskreis der sittlichen Billigung und Mißbilligung angehören, der religiöse Einfluß ein sehr allgemeiner, und er erstreckt sich namentlich auf die Gegensätze des Guten und Bösen selbst und andere ethische Attribute. Überall auf indogermanischem Sprachgebiet sind diese Beziehungen zum Kultus der Götter nachweisbar. Sie haben sich vielleicht am lebendigsten bei den Indern erhalten, entsprechend der ungeheuren Bedeutung, die hier Opfer und andere äußere Kultushandlungen besaßen.

So führt uns die Sprache auf verschiedenen Wegen zu dem Ergebnis, daß die sittlichen Vorstellungen in der Form, in der sie heute unser sittliches Bewußtsein kennt, die Erzeugnisse einer langen Entwicklung sind, bei der ihre fortschreitende Vertiefung und Verinnerlichung eingetreten ist; und zahlreiche Tatsachen weisen bereits darauf hin, daß Religion, Dichtung und Philosophie auf diesen Prozeß einen mächtigen Einfluß ausübten. Allerdings lassen sich die Erscheinungen der Sprache nicht unmittelbar in ethische Vorgänge zurückübersetzen, weil die Vorstellungen und Gefühle selbst immerhin von den Hilfsmitteln ihrer Bezeichnung verschieden sind. Aber da sich doch keine wichtigere Änderung des Bewußtseins vollziehen kann, ohne ihre Wirkungen auf den Gedankenausdruck zu üben, so dürfen wir jedenfalls annehmen, daß die Entwicklung der sittlichen Anschauungen im selben Sinne vor sich gegangen ist wie der Begriffswandel der Bestandteile des ethischen Wortschatzes. Der letztere zeigt uns aber namentlich zwei allgemeine Tatsachen, die wohl als die bedeutsamsten in diesem ganzen Prozeß anzusehen sind. Die erste besteht darin, daß von äußeren Vorzügen der körperlichen Anlage und Übung sowie von der äußeren Befolgung der Vorschriften des Kultus und der Sitte die Wertschätzung mehr und mehr auf die inneren Eigenschaften des Charakters und der Gesinnung übergeht; die zweite darin, daß die prak-

*) Grimms Wörterbuch, III, S. 54.

tische Tüchtigkeit mit Rücksicht auf den Nutzen, den die Leistungen des Einzelnen seinen Genossen oder der Gesellschaft gewähren, ursprünglich den vorwiegenden Maßstab der Wertschätzung abgeben, worauf allmählich erst individuelle Eigenschaften, von denen der Andere einen unmittelbaren Vorteil nicht erwarten kann, neben jenen sich Geltung erringen. Auf beiden Wegen vertiefen sich die sittlichen Anschauungen, auf dem zweiten befreien sie sich zugleich von selbstsüchtigen Motiven.

c. Die Allgemeingültigkeit der sittlichen Vorstellungen.

Durch die obigen Folgerungen wird schließlich noch eine Frage nahegelegt, auf die uns die Geschichte des ethischen Wortschatzes eine unmittelbare Antwort nicht geben kann. Es ist die Frage, ob die rohen Ursprünge dieser Entwicklung überhaupt mit dem entwickelten sittlichen Bewußtsein vergleichbar sind, ob sie die Anfänge dieses letzteren schon in sich schließen, oder ob sich nicht vielleicht aus ihnen ganz andere, ja entgegengesetzte Vorstellungen über Recht und Unrecht entwickelt haben könnten. So unzweifelhaft es ist, daß der Mensch überall irgend welche Eigenschaften und Handlungen billigt und andere mißbilligt, so macht doch die Existenz solcher Gegensätze des Urteils noch keinerlei Übereinstimmung in dessen Motiven erforderlich; und auch der Umstand, daß gewisse sinnliche Eigenschaften, wie Gesundheit und körperliche Stärke, geschätzt und ihre Gegensätze mißachtet werden, beweist für unseren Fall nichts, da diese Eigenschaften selbst sittlich gleichgültig sind. Wenn auf den ursprünglichen Stufen das Sittliche vollständig in dem Sinnlichen aufgeht, so scheint es also an sich nicht undenkbar, daß sich das erstere nach entgegengesetzten Richtungen entwickeln könnte.

Hier kommen nun zwei Erscheinungen zur Geltung, die zwar nicht für eine ursprüngliche Gleichheit sittlicher Vorstellungen, wohl aber für übereinstimmende sittliche Anlagen in die Schranken treten. Die erste besteht darin, daß die sinnlichen Eigenschaften, die der Naturmensch rühmlich findet, den geistigen, die der Kulturmensch bevorzugt, in ihrem Gefühlscharakter wie in ihren kausalen Beziehungen verwandt sind. Körperliche Gesundheit und physische Kraft sind stets die normalen sinnlichen Grundlagen des Mutes, der Tapferkeit, der Festigkeit gewesen; sie sind es selbstverständlich auf roheren Stufen weit mehr als bei entwickelter sittlicher Kultur, aber bis zu einem gewissen Grade werden sie es ver-

möge der sinnlichen Natur des Menschen wohl immer bleiben. Eben deshalb werden wir aber auch annehmen dürfen, daß ursprünglich schon mit der Wertschätzung der physischen Kraft eine Schätzung der von ihr getragenen ethischen Eigenschaften verbunden gewesen sei. Die zweite Erscheinung besteht darin, daß aus den übereinstimmenden sinnlichen Anlagen des menschlichen Bewußtseins schließlich übereinstimmende sittliche Anschauungen sich wirklich entwickelt haben. Gegenteilige Behauptungen beruhen entweder auf übertreibenden Schilderungen der sinnlichen Vorstufen des sittlichen Bewußtseins oder auf einer übermäßigen Betonung jener spezifischen Färbungen des sittlichen Lebens, welche die wechselnden Bedingungen der Kultur und des nationalen Charakters mit sich führen. Kein Unbefangener kann sich der Überzeugung verschließen, daß die Unterschiede hier schließlich nicht größer sind als auf intellektuellem Gebiete, wo trotz aller Mannigfaltigkeit der Anschauungen und Denkrichtungen doch die Allgemeingültigkeit der Denkgesetze feststeht.

Hiernach wird eine objektive Interpretation der sprachlichen Zeugnisse der Ansicht gewisser Anthropologen, welche die sittlichen Ideen für eine späte, auf einige Kulturvölker beschränkte Erfindung halten, ebenso ihre Zustimmung versagen, wie der Meinung derjenigen Philosophen, die jene Ideen für ein ursprüngliches Besitztum des menschlichen Bewußtseins erklären. Wie alle unsere Anschauungen und Begriffe, so sind auch die sittlichen einer Entwicklung unterworfen; aber die Keime dieser Entwicklung sind von Anfang an gleichartig, und die Entwicklung selbst erfolgt, bei großer Mannigfaltigkeit im einzelnen, nach übereinstimmenden Gesetzen.

Doch die Sprache verrät uns in dem Wortschatz der sittlichen Begriffe und in dessen Wandlungen nur die äußeren Spuren der gewaltigen Entwicklung, die das sittliche Bewußtsein selbst zurückgelegt hat. Der große Wert dieser Spuren besteht vor allem in der vollkommenen Objektivität der sprachlichen Zeugnisse, in der keine andere Art der Überlieferung es mit ihnen aufnehmen kann. Wollen wir jedoch die Bedingungen dieser in der Sprache sich verratenden Entwicklung ermitteln, so müssen wir uns nach anderen Zeugnissen umsehen, die sich nicht bloß auf die äußeren Zeichen der sittlichen Vorstellungen, sondern auf diese selbst beziehen. Für solche Zeugnisse bieten sich hauptsächlich zwei Quellen dar. Die eine besteht in den religiösen Anschauungen, die andere in den durch Sitte und rechtliche Normen geregelten sozialen Erschei-

nungen. In den Religionsanschauungen verraten sich vorzugsweise die inneren Motive, in den sozialen Erscheinungen die äußeren Zwecke des sittlichen Strebens. Beide aber sind wieder beeinflußt durch Naturumgebung und Kulturbedingungen.

Zweites Kapitel.
Die Religion und die Sittlichkeit.

1. Mythus und Religion.

a. Die autonome, metaphysische und ethische Auffassung der Religion.

In der Frage nach dem Zusammenhang der religiösen und der sittlichen Anschauungen herrscht bekanntlich seit alter Zeit ein ungeschlichteter Streit der Meinungen. Eine Untersuchung der tatsächlichen Beziehungen, die zwischen beiden Gebieten im Bewußtsein und Leben der Völker bestehen, wird zunächst gut daran tun, ihren Weg soviel als möglich abseits von diesem Streite zu nehmen. Handelt es sich doch bei ihm zumeist nicht um eine objektive Prüfung der Erscheinungen, sondern um Gegensätze philosophischer und theologischer Richtungen. Dabei werden aber die Tatsachen meist nur insoweit in Betracht gezogen, als man sie von dem jeweils eingenommenen Standpunkte aus zu beleuchten bemüht ist, wo sie dann freilich manchmal kaum mehr als die nämlichen wiederzuerkennen sind.

Nur in einer Beziehung wird keine Untersuchung umhin können, das Terrain, auf dem jener Meinungsaustausch stattfindet, zu berühren: in der für die weitere Erörterung unerläßlichen Beantwortung der Frage nämlich, was man überhaupt unter Religion zu verstehen habe. Diese bedarf hier umsomehr einer vorläufigen Erwägung, als gerade über die Beziehungen zwischen Mythus und Religion sehr abweichende und zum Teil unbestimmte Anschauungen verbreitet sind. Sind doch viele Mythologen und Ethnologen geneigt, beide überhaupt zu identifizieren, während andere nur den unseren heutigen religiösen Ideen entnommenen Begriff als maßgebend ansehen. Beide Standpunkte sind offenbar nicht geeignet, zu einer für die praktische Betrachtung brauchbaren Auffassung zu führen. Nur in einer

Hinsicht wird man dem zweiten dieser Standpunkte eine gewisse Berechtigung zuerkennen müssen: darin nämlich, daß unser Begriff der Religion nur nach dem, was wir noch jetzt unter ihr verstehen, orientiert sein kann. Freilich wird dann wiederum nicht bloß das in der Gegenwart erst vorhandene religiöse Bewußtsein dem Begriff der Religion zuzurechnen sein, sondern wir werden, um diesen Begriff zu finden, von der heute gewonnenen Stellung aus die Richtlinien zu ziehen haben, die bis zu bestimmten Ausgangspunkten zurückführen, um dann, was in einer dieser Richtlinien liegt, der Religion in ihrer Entwicklung zuzuordnen. Dieses Verfahren begegnet freilich wiederum der Schwierigkeit, daß wir auch heute noch nicht über einen eindeutigen Religionsbegriff verfügen, sondern daß die Anschauungen über diesen im allgemeinen nach drei Richtungen auseinandergehen. Wir können sie als die autonome, die metaphysische und die ethische Theorie bezeichnen.

Die autonome Auffassung, die, in den Anschauungen eines Hamann und Jacobi bereits vorgebildet, hauptsächlich von Schleiermacher vertreten wird, nimmt die Religion als ein Gebiet für sich in Anspruch, außerhalb des Metaphysischen und des Ethischen. Während die Metaphysik die theoretische Erkenntnis der endlichen Dinge, die Ethik die Verhältnisse des empirischen Handelns zum Gegenstand habe, sei jene „unmittelbares Bewußtsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen, alles Zeitlichen im Ewigen“, oder, wie Schleiermacher später es ausdrückte, „Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit“ *). Der metaphysischen Theorie dagegen fällt die Religion mit der spekulativen Erkenntnis des Universums zusammen, mag diese Erkenntnis als ein dem menschlichen Denken auf begrifflichem Wege vermitteltes Wissen angesehen werden, wie im älteren Rationalismus, oder mag man in ihm eine immanente Entwicklung des absoluten Geistes selbst erblicken, wie im neueren spekulativen Idealismus. Auf alle diese Schattierungen paßt Hegels Definition der Religion, sie sei „Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist“ **), ein Begriff, der darauf ausgeht, den Unterschied von Religion und Philosophie schließlich aufzuheben oder als einen bloß äußerlichen erscheinen zu lassen. Merkwürdigerweise trifft in dieser Gleichsetzung die extremste unter den antimetaphysischen Richtungen mit der meta-

*) Schleiermacher, Reden über die Religion, 4. Aufl., S. 42.
**) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, I, S. 37 ff.

physischen Theorie zusammen. Auch Auguste Comte lehrt in der Einleitung zu seiner „positiven Philosophie" die Einerleiheit von Religion und Metaphysik, und er läßt das theologische oder religiöse dem metaphysischen Stadium menschlicher Entwicklung ähnlich vorausgehen, wie Hegel in seiner Enzyklopädie die Religion als Vorstufe der Philosophie betrachtet. Nur die Wertschätzung ist eine andere geworden. Für Comte sind Religion und Mythus, Mythus und Aberglaube identisch, und Metaphysik gilt ihm als eine Mythologie in Begriffen. Das „positive Studium" der rein tatsächlichen, aller Hypothesen und Spekulationen entäußerten Auffassung der Dinge aber, das bei ihm die Entwicklung abschließt, würde für Hegel nicht einmal als unterste Stufe Geltung haben. Die neuere Anthropologie endlich, die sich meist der Auffassung Comtes zuneigt, pflegt nur den Begriff der Religion auf ein noch engeres Gebiet einzuschränken. Sie definiert sie als „Glaube an geistige Wesen überhaupt", oder macht die unter dem Eindruck des Todes und des Traumes gebildeten Vorstellungen von einer selbständigen Seele sowie die damit in Zusammenhang stehende Ahnenverehrung zur einzigen Quelle religiöser Vorstellungen. Da alle diese Ansichten das Wesen der Religion in einer Art primitiver Metaphysik erblicken, so werden sie umsomehr der metaphysischen Auffassung zugezählt werden können, als auch bei ihnen die entscheidenden religiösen Motive schließlich in das Erkenntnisbedürfnis des Menschen verlegt werden. Wenn man, von diesem Standpunkt aus, wie Herbert Spencer, der Religion gleichwohl eine bleibende Bedeutung beimißt, da wird daher diese, nachdem jene primitive Metaphysik der positiven Wissenschaft dienstbar geworden sei, lediglich darin gesehen, daß ein „Unerkennbares" auch für die Wissenschaft fortan bestehen bleibe*). Die ethische Theorie endlich sieht in der Religion die Verwirklichung sittlicher Postulate. Ihre Wurzeln hat diese Denkweise in dem aufgeklärten Deismus der vorangegangenen Jahrhunderte, ihre einflußreichste Gestaltung hat sie durch Kant gewonnen, dessen Lehren noch heute in weit verbreiteten philosophischen und theologischen Richtungen fortwirken. Indem Kant die Religion eine „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote" nennt, wird sie ihm zu dem Inbegriff der Voraussetzungen, die wir zur Erklärung der Existenz des Sittengesetzes und zur Sicherstellung seiner Ver-

---

*) Comte, Philosophie positive, I, Introduct. Herbert Spencer, Soziologie, I, S. 344 ff. (deutsche Ausg.). Grundlagen der Philosophie (first principles), S. 3 ff.

wirklichung zu machen genötigt sind*). Da aber diese Voraussetzungen zu transzendenten Ideen ohne allen Erfahrungsinhalt führen, so sind sie Gegenstände des Glaubens, nicht des Wissens; und da verschiedene Voraussetzungen möglicherweise den nämlichen moralischen Zweck erfüllen können, so ergibt sich hieraus die Berechtigung verschiedener Glaubensanschauungen. Immerhin ist es Kants Meinung, wie die der meisten seiner Nachfolger, daß eine Religion, die christliche, die sittlichen Forderungen am vollkommensten erfülle und zugleich dem Bedürfnis, den Glauben mit dem Wissen zu vereinen, am besten entspreche. In diesem Gedanken einer Vernunftreligion trifft Kant mit dem Deismus seiner Zeit zusammen. Auch berührt sich hier die ethische mit der metaphysischen Theorie, deren Verlangen, die Glaubenswahrheiten zu beweisen, nur zu der Forderung ermäßigt wird, sie begreiflich zu finden. In der Trennung des Glaubens vom Wissen dagegen stimmt die ethische mit der autonomen Richtung überein, und da die letztere ihrerseits eine ethische Bedeutung der Religion keineswegs zu leugnen gewillt ist, so gestaltet sich das Verhältnis zwischen beiden im wesentlichen so, daß die autonome Auffassung das Religiöse dem Sittlichen unbedingt überordnet, während die ethische es wenigstens in Bezug auf seinen Ursprung ihm unterordnet.

Aus diesen Bemerkungen erhellt schon, daß es jeder der drei Richtungen schwer wird, ihren Standpunkt gegenüber den beiden anderen sicher abzugrenzen. Sucht die autonome Theorie ihre Selbständigkeit dadurch zu wahren, daß sie auf die Eigenart der inneren religiösen Erfahrung hinweist, so kann sie nicht umhin, in dieser Erfahrung eine intuitive Erkenntnisquelle zu erblicken, die neben den sonstigen Erkenntnisformen bei der Bildung einer allgemeinen metaphysischen Weltanschauung Berücksichtigung heischt. Trennen sich ferner die autonome und die ethische Theorie nur in Bezug auf das Verhältnis von Über- oder Unterordnung zwischen dem Religiösen und Sittlichen, so schwindet auch dieser Unterschied, sobald man, von der Entstehungsweise der religiösen Ideen absehend, deren absoluten Wert ins Auge faßt: dann sind im Grunde beide darüber einig, daß die letzten und unvergänglichen Zwecke des Sittlichen den beschränkten sinnlichen Betätigungen desselben unendlich überlegen seien; diese letzten Zwecke sind aber auch nach der ethischen Theorie nur in

---

*) Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 4. Stück. Ausg. von Rosenkranz, Werke, Bd. 10, S. 184 ff.

der Form der religiösen Ideen dem Bewußtsein gegeben. Die tieferen Gründe dieser Meinungsunterschiede liegen selbstverständlich zum Teil in ethischen und religiösen Bedürfnissen; und sie stehen außerdem mit abweichenden Ansichten über Zweck und Inhalt der Metaphysik in so nahem Zusammenhang, daß ihre Prüfung zunächst von diesem Punkte aus versuchen muß, den Zwiespalt zu beseitigen. Nun weisen die autonome und die ethische Theorie der Metaphysik eine beschränktere Aufgabe zu: sie hat nach ihnen im allgemeinen zwar einen a priori gültigen Inhalt, aber einen empirischen Zweck, indem sie über die für alle Erfahrung gültigen Vernunftprinzipien Rechenschaft geben soll. Der metaphysischen Theorie dagegen ist die Metaphysik Weltanschauung überhaupt: sie umfaßt nicht nur die Sinnenwelt, sondern auch die Ideen von einer übersinnlichen Welt. Entweder ist man aber nach platonischem Vorbild geneigt, diesem transzendenten Bestandteil um der Erhabenheit seiner Objekte willen den unbedingten Vorzug einzuräumen; oder man verweist ihn, indem die Metaphysik als die überwundene Erkenntnisstufe gilt, mit Auguste Comte in das Gebiet der Einbildungen und des Aberglaubens.

Abgesehen von dieser Frage der Wertschätzung und abgesehen zugleich von den oft fragwürdigen Wegen, auf denen die metaphysische Theorie ihr Ziel zu erreichen sucht, wird man jedoch nicht umhin können, dieses Ziel selbst als das zu bezeichnen, das dem tatsächlichen Einheitsbedürfnis der menschlichen Vernunft entspricht. Unser Denken strebt nun einmal nach Einheit und Zusammenhang unseres gesamten Bewußtseininhaltes, und zu diesem Inhalt gehören die religiösen Vorstellungen und Gefühle schließlich ebensogut wie alle anderen Bestandteile unserer objektiven oder subjektiven Erfahrung. In der Tat vermag der entgegengesetzte Standpunkt die Trennung selbst nicht aufrecht zu erhalten, es sei denn, daß er mit Herbart sich entschließt, die Religion überhaupt aus der Philosophie zu verweisen, auf welchem Wege dann notgedrungen auch die Ethik und die Ästhetik mit dem besten Teil ihres Inhalts ihr folgen müssen. Wer dagegen, wie die autonome und die ethische Theorie in ihren hervorragendsten Vertretern es tun, die religiösen Elemente entweder als ursprüngliche oder doch als solche betrachtet, die aus ursprünglichen sittlichen Motiven entstehen, der kann nicht umhin, sie in gewissem Sinne ebenso als ein tatsächlich gegebenes anzuerkennen, wie die Vorstellungen von der Außenwelt, die wir in uns tragen. Weist man der Metaphysik die letzte und umfassendste, auf

Grund der sämtlichen wissenschaftlichen Einzelerkenntnisse vorzunehmende Interpretation des Gegebenen zu, so werden demnach auch die religiösen Tatsachen nicht aus ihrem Bereiche auszuschließen sein. Freilich darf man dabei nicht, wie es so mannigfach geschehen ist und noch geschieht, unter religiösen Tatsachen den Inhalt irgend eines dogmatischen Lehrgebäudes verstehen wollen, sondern dieser Begriff wird lediglich auf jene allgemeinen psychologischen Erfahrungen zu beziehen sein, denen überhaupt der Charakter religiöser Bewußtseinselemente zuzugestehen ist.

Welches sind nun aber diese Elemente, und worin bestehen die Kriterien, durch die sie sich von dem sonstigen Inhalt des Bewußtseins unterscheiden? Mit dieser Frage kommen wir an einen Punkt, bei dem die metaphysische Theorie ihrerseits das Recht, das ihr abweichenden Anschauungen gegenüber zukommt, meist mißbraucht, indem sie jene Frage nicht, wie es zunächst geschehen müßte, auf Grund einer psychologischen Analyse, sondern von einer den Tatsachen fertig entgegengebrachten metaphysischen und religiösen Weltanschauung aus zu beantworten sucht. Daß nur auf diese Weise spezifisch kirchliche Dogmen gelegentlich die Rolle metaphysischer Lehrsätze übernehmen konnten, ist für jeden Unbefangenen klar. Überdies wurde aber dadurch die Stellung der Religion nicht selten von vornherein so bestimmt, daß sie mit der gesamten metaphysischen Welterkenntnis unterschiedslos zusammenfloß. Spinozas „Deus sive natura" ist für diese Vermengung kennzeichnend. Sie selbst ist aber keineswegs bloß innerhalb des pantheistischen Gedankenkreises zu finden, den jenes Wort andeutet, sondern sie ist ein gemeinsames Erbübel jeder irgendwie von theologischen Interessen inspirierten Philosophie.

Nun kann der Metaphysik, wenn wir einmal diesen Namen für eine abschließende Weltbetrachtung beibehalten wollen, vom heutigen Standpunkt der Wissenschaft aus nur noch in dem Sinne eine Berechtigung zugestanden werden, daß sie in der kritischen Prüfung und in der widerspruchslosen Verbindung der allgemeinsten wissenschaftlichen Ergebnisse ihre Aufgabe erblickt, und also nicht *neben* der Einzelforschung, sondern *auf der Grundlage derselben* ihr Gebäude errichtet*). Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet sind aber auch die religiösen Vorstellungen und Gefühle nicht unmittelbare Probleme der Metaphysik, sondern sie sind, als seelische

*) Rücksichtlich der näheren Begründung dieser Aufgabe vgl. mein System der Philosophie, 2. Aufl., Einleitung.

Phänomene, zunächst Probleme der Psychologie. Der natürliche Entstehungsort der religiösen Vorstellungen und Gefühle ist jedoch das Völkerbewußtsein. An dieses wird sich daher auch die Psychologie zunächst um Aufschlüsse wenden müssen.

b. Die religiösen Bestandteile des Mythus.

Auf einer je ursprünglicheren Stufe wir das Völkerbewußtsein beobachten können, umsomehr scheint in ihm eine ähnliche Vermengung der religiösen Elemente mit allen anderen Bestandteilen des geistigen Lebens zu herrschen, wie eine solche auf der Stufe der wissenschaftlichen Reflexion in begrifflich abgeklärter Form die spekulative Metaphysik versucht. Der Mythus, der diese Einheit einer primitiven Weltanschauung zur Darstellung bringt, ist daher nicht unzutreffend eine ursprüngliche Metaphysik genannt worden. Kommt doch diese Verwandtschaft auch darin zum Ausdruck, daß von Plato an bis auf Schelling und Hegel die philosophische Metaphysik ihrerseits, sobald ihr die abstrakte Form der Begriffsentwicklung nicht mehr genügte, immer wieder zu mythologischen Bildern ihre Zuflucht nahm. Der Berührungspunkt dieser spekulativen Versuche mit dem ursprünglichen Völkerbewußtsein liegt eben darin, daß auch sie zu einem Urquell zurückgehen wollen, aus dem sie alle einzelnen Quellen der Erkenntnis ableiten möchten. Einen solchen Urquell hat es nur im Anfang gegeben, als die Philosophie, den anderen Wissenschaften den Weg bahnend, dereinst aus dem Mythus entsprang. Kein Wunder daher, daß heute noch das Streben, jenen Anfang zu finden, den Suchenden zum Mythus zurückführt.

Die Mythologie eines Volkes vereinigt in sich alle Bestandteile seiner Weltanschauung. Sie enthält Wissenschaft und Religion, sie beherrscht die häusliche Sitte ebenso wie das öffentliche Leben. Die Gebiete sind ungeschieden, weil das Wissen noch völlig aufgeht im Glauben. Die Anschauungen über den Lauf der Naturereignisse sind nicht minder subjektive, aus psychologischen Motiven entsprungene Überzeugungen, wie die Ansichten über die Schöpfung der Welt oder über die Schicksale des Menschen nach seinem Tode. Gerade deshalb, weil der Mythus noch ungeschieden enthält, was sich später nach verschiedenen Richtungen trennt, können nun aber unmöglich, wie es häufig geschieht, Mythologie und Religion einfach einander gleichgesetzt werden; sondern nur diejenigen Bestandteile des Mythus sind als religiöse anzuerkennen, die auch

in der späteren Entwicklung, nachdem die Scheidung in die verschiedenen Lebensgebiete eingetreten ist, eine bleibende religiöse Bedeutung bewahren. Welches sind diese Bestandteile? Es ist begreiflich, daß es leichter ist, anzugeben, welche Elemente des Mythus nicht zu ihnen gehören, als an welchen Merkmalen sie selber zu erkennen sind. So wird insbesondere alles, was lediglich den Wert einer primitiven Erklärung der sichtbaren Naturerscheinungen besitzt, von vornherein auszuscheiden sein. Es ist im Grunde ebensowenig religiöser Art, wie das ptolemäische und das kopernikanische System Religionsanschauungen sind. Aber freilich ist diese Trennung kaum jemals so durchzuführen, daß gewisse Mythen vollständig dem einen, andere dem zweiten Gebiet zugeteilt werden könnten. Vielmehr bringt es die Einheit der mythologischen Anschauungen mit sich, daß nicht nur eine und dieselbe Göttergestalt verschiedene Funktionen in sich vereinigt, sondern daß auch ein und derselbe Mythus gleichzeitig verschiedene Seiten darbieten kann, etwa eine religiöse und eine solche, die sich auf die Deutung einer Naturerscheinung bezieht; und dabei sind diese verschiedenen Seiten meistens nicht einmal voneinander geschiedene Bestandteile eines und desselben Vorgangs, sondern es ist die nämliche Reihe von Vorstellungen, die gleichzeitig das Erklärungsbedürfnis des Denkens befriedigt und die religiöse Erhebung des Gemüts herbeiführt. Mag aber dieser Umstand die Aufgabe einer genauen Begrenzung des Religiösen im Mythus erschweren, so kann er sie doch nicht hindern. Denn auch wo der nämliche mythische Vorgang verschiedene Seiten in sich vereinigt, da muß immerhin festzustellen sein, welche dieser Seiten, oder welche der Wirkungen auf das mythenbildende Bewußtsein die religiöse sei. Allerdings wird dabei nicht, wie es von Seiten mancher Anthropologen und Mythologen geschieht, aus dem Mythischen der Begriff des Religiösen entwickelt werden können, sondern es wird notwendig sein, diesen da aufzusuchen, wo er sich bereits aus seinen mythischen Verbindungen gelöst hat, um dann erst den Mythus selbst auf seinen religiösen Inhalt zu prüfen. Nur ist bei diesem Verfahren der Umstand nicht ausser Acht zu lassen, daß der so gefundene Begriff des Religiösen dem entwickelten Bewußtsein entnommen wurde, und daß daher auf primitiven Stufen nicht der ganze Inhalt desselben, sondern höchstens die Anfänge seiner Entwicklung zu erwarten sind.

Damit sind wir zunächst wieder an die Antworten zurückverwiesen, welche die drei oben gekennzeichneten Religionstheorien auf

diese Frage bereit haben. Die Erklärung der autonomen Theorie ist aber hier zu unbestimmt. Indem sie das Religiöse in die unmittelbare Gotteserkenntnis oder in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl verlegt, bleibt das Objekt dieser Erkenntnis und dieses Gefühls völlig dahingestellt. Die Antwort der ethischen Theorie ist zu enge. Selbst wer geneigt sein möchte, den Hauptwert der Religion in ihrer ethischen Wirkung zu finden, kann sich doch nicht der Überzeugung verschließen, daß Ethos und Religion, wie sie nun einmal existieren, tatsächlich im menschlichen Bewußtsein nicht identisch sind, und daß darum auch das Religiöse nicht bloß als ein eigentümlicher Standpunkt ethischer Auffassung betrachtet werden darf. Der Fehler der metaphysischen Theorie endlich in ihren beiden Gestaltungen besteht darin, daß sie die religiösen Vorstellungen mit den intellektuellen Problemen zusammenwirft. Den Parteigängern der Metaphysik wird daher die Religion zu einer Form der Welterkenntnis; den Gegnern ist sie ein Gewebe illusorischer Vorstellungen, das zur Erklärung aller oder einzelner Naturerscheinungen, wie des Todes, des Traumes oder der geistigen Vorgänge überhaupt, dienen soll.

Stellen wir uns nun, von allen diesen Theorien absehend, auf den Standpunkt psychologischer Betrachtung, so läßt sich nicht leugnen, daß jene innige Verbindung der religiösen Elemente mit anderen Bewußtseinstatsachen, die uns auf der mythischen Stufe überall entgegentritt, in latenterer Weise immer bestehen bleibt. Besitzen doch, neben den greifbareren Einflüssen überkommener Vorstellungen, namentlich die ästhetischen Gefühle, die an die Wirkungen vollendeter Kunstschöpfungen geknüpft sind, oft unverkennbar eine religiöse Färbung, und dies selbst dann, wenn der Gegenstand zu den gewohnten Religionsvorstellungen außerhalb aller Beziehungen steht. Man kann natürlich gegen diese Bemerkung nicht bloß einwenden, daß sie nicht jeder an sich bestätigt finde, worüber sich nicht streiten läßt, sondern auch, daß jene religiöse Färbung der ästhetischen Gefühle möglicherweise doch auf Assoziationen mit bestimmten Religionsanschauungen beruhe. Obgleich freilich kaum zu begreifen ist, wie z. B. ein moderner Mensch von ästhetischem Sinn, dem aber kunstmythologische Studien ferne liegen, gleichwohl beim Anblick des Zeus von Otricoli oder allenfalls sogar der Niobidengruppe an die ihm geläufigen religiösen Vorstellungen erinnert werden soll, so bliebe, selbst wenn dies als möglich zugestanden würde, immer die Tatsache bestehen, daß sich das religiöse

Element hier mit einem mannigfachen und ihm fremdartigen Inhalt des Bewußtseins verbindet. Die Frage entsteht daher, welche Bedingungen zu dem sonst religiös indifferenten Eindruck hinzutreten müssen, damit er diese Färbung gewinne. In ähnlicher Weise wird aber die gleiche Frage auch solchen Vorstellungen gegenüber erhoben werden können, denen von vornherein ein spezifisch religiöser Charakter zukommt. Denn auch bei ihnen ist schließlich das religiöse Element niemals das einzige, sondern, wenn es noch so sehr im Vordergrund stehen mag, eines neben anderen.

Welches ist nun der Begriff des Religiösen, der für alle diese bald verborgeneren bald offenkundigeren Erscheinungsweisen desselben zutrifft? Religiös sind — so kann, glaube ich, vom Standpunkte psychologischer Betrachtung aus geantwortet werden — alle die Vorstellungen und Gefühle, die sich auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemütes vollkommen entsprechendes Dasein beziehen. Dieser Begriffsbestimmung mag, um zugleich das Verhältnis der Religion zum Mythus in Kürze zu kennzeichnen, die weitere an die Seite gestellt werden: Der Mythus umfaßt die unmittelbare, durch die Objektivierung der eigenen Gemütsbewegungen entstehende Weltanschauung des Menschen samt ihren dichterischen Umgestaltungen und ihren einzelnen Überlebnissen. Das Wort „Gemütsbewegungen“ ist dabei in jenem weiteren Sinne der heutigen Psychologie gebraucht, in welchem es alle aus Gefühlen zusammengesetzten psychischen Gebilde, also neben den Gefühlen insbesondere auch die Affekte und Willensregungen in sich schließt*).

Daß der Begriff der Religion, den der erste dieser Sätze zu umgrenzen sucht, der Entwicklung einen weiten Spielraum läßt, und daß man deshalb bei dem Wort „Ideal“ nicht sofort an Ideale in unserem Sinne denken darf, bedarf wohl kaum der Bemerkung. Das menschliche Ideal ändert sich mit dem Menschen selber. Es ist ur-

*) Ich enthalte mich einer eingehenderen Begründung dieser Begriffsbestimmungen von Religion und Mythus, da die Diskussion dieser in der neueren Religionswissenschaft und Mythologie viel erörterten Fragen der gegenwärtigen Aufgabe allzu fern liegt. Für diese handelt es sich nur darum, die Grenzlinien der Gebiete, in die das Sittliche hinübergreift, mit zureichender Sicherheit zu bestimmen, um eine Untersuchung der wechselseitigen Beziehungen möglich zu machen.

sprünglich allem Anscheine nach ein so rohes und niedriges, daß es weder mit unserem Begriff von Religion noch mit unseren sittlichen Vorstellungen irgend etwas gemein hat. Das Ideal des Naturmenschen ist noch ganz und gar ein sinnliches: er wünscht sich ein Leben, das der Freuden die Hülle und Fülle enthalte, und von Schmerzen frei sei, und er wünscht dieses freudenvolle und schmerzlose Dasein womöglich dauernd zu genießen. Aber auch auf den höchsten Stufen der geistigen Kultur bleibt das Ideal immer ein vollkommeneres Bild des wirklichen Lebens. Ob, wenn wir den Begriff des Ideals in diesem weitesten Sinne nehmen, der Mensch jemals ohne solche ideale Vorstellungen, und ob er also auf irgend einer Stufe ohne irgend welche Spuren von Religion existiert habe, das ist darum eine Frage, die auf Grund anthropologischer Ermittlungen niemals mit Sicherheit zu entscheiden sein wird. Denn wenn es auch heute wahrscheinlich keine völlig religionslosen Stämme auf der Erde mehr gibt — falls wir Religion in dem obigen Sinne verstehen — so ist doch auf der anderen Seite auch die Existenz absolut kulturloser Stämme auf der heutigen Erde vielleicht noch zweifelhafter. Aber ein nicht zu bestreitendes Ergebnis der Tatsachen der Völkerkunde bleibt immerhin dies, daß die heutigen Zustände relativ kulturloser Völker nur dürftige Anfänge religiöser Gefühle und Vorstellungen erkennen lassen, und daß sie daher, wenn sie auch selbst noch nicht völlig einem religionslosen Dasein entsprechen, doch auf ein solches zurückweisen. Denn so wenig die mythische Form des Denkens dem Menschen auf irgend einer Stufe zu fehlen scheint, so zweifellos ist es, daß die religiösen Elemente des Mythus um so mehr zurücktreten, auf einer je niedrigeren wir ihn antreffen. Die anthropologische Erfahrung spricht demnach durchaus dafür, daß sich die Religion aus den primitiven mythologischen Vorstellungen, und nicht umgekehrt, wie vielfach geglaubt wird, der Mythus aus religiösen Bedürfnissen entwickelt hat*).

*) Zahlreiche Zeugnisse für die angebliche Religionslosigkeit mancher Völker sind gesammelt von John Lubbock, Die vorgeschichtliche Zeit. Deutsche Ausg. II, S. 273 u. a. a. O. Die Entstehung der Zivilisation. Deutsche Ausg. S. 173 ff. Nicht minder eine große Reihe dem widersprechender Zeugnisse von Gustav Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker S. 36 ff. Lubbocks Argumente stehen allerdings sehr unter dem Einfluß des Religionsbegriffs der Kulturvölker, der sich auf primitive Religionsstufen natürlich nicht übertragen läßt.

Die Tatsache, dass jene Idealvorstellungen, die überall den Inhalt dessen bilden, was wir Religion nennen, ein Erzeugnis der Phantasie und des Willens sind, läßt übrigens die Frage, ob und inwieweit dieser Welt der Wünsche und Forderungen neben der ungeheueren subjektiven Wirksamkeit, die sie im menschlichen Bewußtsein ausübt, auch eine objektive Wirklichkeit zukommt, selbstverständlich ganz dahingestellt. Wenn Ludwig Feuerbach seine Ansicht von der Religion in die kurze Formel faßte: „Die Götter sind die verwirklicht gedachten Wünsche der Menschen"*), so ist daher nicht zu bestreiten, daß dieser Satz die ursprünglichen psychologischen Quellen der Religion im wesentlichen zutreffend bezeichnet. Doch wenn er damit die Voraussetzung verbindet, daß alle Wünsche aus der menschlichen Selbstliebe stammen, und daß sie, sofern an ihre Wirklichkeit geglaubt wird, zu den phantastischen Illusionen gehören, so sind dies Annahmen, die mit seiner Überzeugung zusammenhängen, die sinnliche Anschauungswelt genüge den Erkenntnis- wie den Gemütsbedürfnissen des Menschen. Subjektiv betrachtet kann es aber zweifellos Wünsche geben, die nicht aus der Selbstliebe entspringen, und objektiv braucht der Gedanke der Verwirklichung eines Wunsches nicht notwendig Illusion zu sein, auch dann nicht, wenn er außerhalb der Grenzen empirischer Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit liegt. Insbesondere aber ist eines unbestreitbar. Wie das Ideal des primitiven Menschen in die engen Schranken sinnlicher Lebensbedürfnisse gebannt ist, so erweitern und vervollkommnen sich auch mit der Entwicklung des Menschen seine Ideale, um schließlich — nicht in seinen Vorstellungen, die nun einmal naturgemäß sinnliche sind und bleiben — wohl aber in seinem Denken und Streben sich zur Idee des Unbegrenzten und Übersinnlichen zu steigern. Damit ordnen sich dann auch jene Wünsche und Forderungen, in denen die Religion wurzelt, dieser Idee unter. Sie verbinden sich mit ihr zu der Idee der unbedingten Abhängigkeit des einzelnen Seins von einem letzten, übersinnlichen Grund und Zweck der Dinge. Erscheint diese Idee als das letzte, für uns erkennbare Ziel der religiösen Entwicklung, so ist jedoch diese Entwicklung selbst eben dadurch gekennzeichnet, dass dieser Endpunkt des Weges anfänglich von den näherliegenden Zielen der Wünsche und Hoffnungen, die aus dem sinnlichen Lebensdrang des Menschen erwachen, gänzlich verdeckt wird. Auch hat

*) Feuerbach, Ges. Werke, VIII, S. 257, IX, S. 56 ff.

es keine Zeit gegeben und wird wahrscheinlich keine geben, wo jene Wünsche und Hoffnungen aufhören, die Idee des Unendlichen zu verhüllen — oder zugleich dem Menschen nahe zu bringen. Hierin, nicht in dem Begriff des Unendlichen selbst, wie die mystische Naturphilosophie der Renaissancezeit behauptete, liegt die „coincidentia oppositorum" der religiösen Ideen.

c. Das Verhältnis des Religiösen zum Sittlichen im Mythus.

Suchen wir, von dem oben festgestellten Begriff ausgehend, aus dem bunten Gemenge mythologischer Anschauungen dasjenige zu isolieren, was mit einigem Recht als ihr religiöser Bestandteil betrachtet werden kann, so werden hierher zunächst diejenigen Vorstellungen zu zählen sein, in denen sich ideale, übermenschlich, aber doch menschlich gedachte Gestalten als Vorbilder menschlichen Strebens verkörpert haben. Sodann gehören hierher als ein nicht minder wichtiger Bestandteil alle jene Vorstellungen, die, von übermenschlichen Mächten ausgehend, den Menschen je nach seinen Handlungen entweder schon in diesem oder in einem anderen, von der Phantasie bald mit allem Zauber des Schönen, bald mit allen Schrecken des Entsetzenerregenden ausgemalten Leben treffen. In doppelter Beziehung sind also in den Göttervorstellungen religiöse Elemente anzuerkennen: einerseits sofern die Götter selbst ideale Vorbilder sind, anderseits sofern sie als die Träger einer idealen, über der sinnlichen erhabenen Weltordnung gedacht werden. Alle anderen Bestandteile des Mythus sind nicht unmittelbar religiöser Art, sondern sie bilden teils Elemente einer primitiven Naturerklärung, teils sind sie von Gefühlen und Wünschen getragen, die der sinnlichen Wirklichkeit, nicht einem bloß vorgestellten idealen Dasein zugewandt sind. Die Schöpfungsmythen, die mythologischen Verkörperungen der Gestirne, der Wolken, des Gewitters und sonstiger Naturerscheinungen sind also an sich nicht religiös, wenn sie auch in der Regel mit religiösen Elementen vermengt sind. Darum hat der Ausdruck „Naturreligionen" nur insofern eine Berechtigung, als man in ihm lediglich einen Hinweis auf diese Verbindung des Religiösen mit naturerklärenden Mythenbildungen erblicken will. Nicht minder ist aber zumeist das außerhalb des Begriffs der Religion zu stellen, was man gewöhnlich unter der Bezeichnung des „Animismus" zusammenfaßt. Das psychologische Zentrum desselben bildet der Zauberglaube, der

seinerseits wieder in dem Wunsch, irgend welche Güter, Gesundheit, Glück, Reichtum, für sich zu erlangen, und irgend welche Übel, Krankheit, Schmerz, Gefahr, zu vermeiden, oder auch solche Übel anderen zuzufügen, seine Quellen hat, womit sich dann noch, namentlich bei dem Geisterglauben, gleichfalls Bruchstücke einer primitiven Naturerklärung verbinden können. So nahe sich auch jene Wünsche, die dem Zauberglauben seine starken und oft furchtbaren Impulse geben, mit den religiösen Wünschen berühren, und manchmal mit ihnen verbinden, so haben sie doch selbst ebensowenig etwas mit der Religion zu tun, wie die sinnlichen Lust- und Unlustgefühle und die von ihnen bestimmten Triebe als religiöse Gefühle und Triebe anzusehen sind.

Die ideale Welt, die sich die religiöse Phantasie gestaltet, ist nun an und für sich noch kein sittliches Ideal, ja sie enthält fast immer Bestandteile, die, an dem entwickelten sittlichen Bewußtsein gemessen, bald sittlich indifferent, bald unsittlich erscheinen. Von den religiösen Vorstellungen der heutigen Wilden zu schweigen, die Göttervorstellungen der Griechen, der Römer, der alten Germanen enthalten bekanntlich Züge, in denen Eigenschaften wie List, Gewalttätigkeit, Neid, Trunksucht idealisiert sind. Dazu kommt, daß ein sonst in spezifisch sittlichen Motiven wurzelnder Kreis religiöser Vorstellungen, die Vergeltungsvorstellungen, zur Schaffung von Göttergestalten geführt hat, die, als Rächer des Bösen, zugleich die Bedeutung von negativen Idealen, von Vorbildern in allen schlimmen Eigenschaften annahmen. Wie weit aber auch darum im einzelnen Fall das religiöse von dem sittlichen Ideal sich entfernen mag, so ist doch eines unbestreitbar: sobald überhaupt der Gedanke an sittliche Vorbilder des menschlichen Handelns oder an eine ideale sittliche Weltordnung sich regt, gelangt er innerhalb der religiösen Vorstellungen zum Ausdruck. Auf eine je ursprünglichere Stufe wir die sittlichen Motive zurückverfolgen, umsomehr sind sie, wie wir bald sehen werden, an die Vorstellungen idealer sittlicher Vorbilder und einer von den Göttern geleiteten sittlichen Weltordnung gebunden. Das Verhältnis des Sittlichen zu dem Religiösen gestaltet sich so in Bezug auf den Umfang der Gebiete wiederum ähnlich wie das des Religiösen zum Mythischen. Der Mythus enthält ursprünglich alles, Naturanschauung, Religion und Sittlichkeit, in ungeschiedener Einheit; die religiösen Elemente des Mythus enthalten aber wiederum die sittlichen in sich, die erst später, wenn das mythische Zeitalter seinem Ende entgegengeht, allmählich sich

loslösen, um einer von religiösen Voraussetzungen unabhängigen Regelung durch Recht und Sitte überlassen zu werden.

So wichtig nun aber auch für die Untersuchung der Beziehungen des Religiösen zum Sittlichen wegen dieser wechselnden Innigkeit der Verbindung die Verfolgung der verschiedenen Entwicklungsstufen sein mag, so sind doch für die allgemeine Frage nach der ethischen Bedeutung des mythologischen Denkens diejenigen Gestaltungen desselben vorzugsweise bedeutsam, in denen jene Wechselbeziehungen selbst und ihre Veränderungen am klarsten hervortreten. In dieser Hinsicht bieten die niederste und die höchste Stufe, die Weltanschauungen der primitiven Naturvölker und die Religionen der heutigen Kulturvölker, aus entgegengesetzten Gründen die relativ ungünstigsten Bedingungen dar. Die mythologischen Vorstellungen der Naturvölker bilden zweifellos ein überaus wichtiges und unentbehrliches Material für die Entwicklungsgeschichte des Mythus, wie für die der Religion. Denn so sehr hier im allgemeinen die Elemente des Bewußtseins, die wir als religiöse in Anspruch nehmen können, von mythologischen Vorstellungen anderen Ursprungs überwuchert sein mögen, so fehlt es doch durchaus nicht an Spuren oder, wenn man will, an Keimen einer religiösen Entwicklung. In der Frage nach dem Ursprung von Mythus und Religion hat daher zweifellos das mythologische Denken der Naturvölker ein entscheidendes Wort mitzureden. Wesentlich anders aber steht es mit der Frage nach der Entwicklung der *ethischen* Bestandteile des Mythus und der Religion. Hier fehlen innerhalb der primitiven Religionsvorstellungen entweder überhaupt die Spuren eines Zusammenhangs von Sittlichkeit und Religion, oder diese Spuren sind mindestens höchst zweifelhafter Art. Weisen doch selbst die religiösen Anfänge der Kulturvölker, soweit sie geschichtlich ermittelt werden können, überall auf Ausgangspunkte hin, bei denen Mythus und Religion nur in sehr entfernte oder in gar keiner Beziehung zu den Anfängen des sittlichen Lebens standen. Alles spricht daher dafür, daß die *Versittlichung der Religion* ein Prozeß ist, der zwar früh, aber doch bei einer verhältnismäßig schon fortgeschritteneren Stufe der Kultur einsetzt. Aus ganz anderen Gründen dagegen würde es wiederum bedenklich sein, aus den Kulturreligionen höchster Stufe allgemeinere Schlüsse ziehen zu wollen. Indem sie durchweg auf bestimmte Religionsgründer zurückgehen, bleiben Art und Umfang des Zusammenhangs mit dem ursprünglichen religiösen Gefühl zweifelhaft, und es kann der Einwand er-

hoben werden, die Verbindung religiöser und sittlicher Motive sei eine persönliche und darum für das allgemeine Wesen der Religion nicht maßgebende Tat ihrer Begründer.

Ganz anders verhält sich dies bei den sogenannten Naturreligionen der Kulturvölker. Die Religionsanschauungen der Inder, der Griechen, der Römer bilden ein treues Spiegelbild ihrer gesamten Lebensanschauung und damit ihres sittlichen Bewußtseins, dessen Veränderungen sich in den Wandlungen des religiösen Gefühls oft am frühesten verraten. Freilich aber tritt in diesen Anschauungen zugleich jene allgemeine Natur des Mythus, daß in ihm die religiösen Elemente auf das innigste mit den sonstigen Bestandteilen einer natürlichen Weltanschauung vermengt werden, besonders augenfällig hervor. Diese Vermengung bedingt Erscheinungen, die, namentlich wenn man sich den Unterschied von Mythus und Religion nicht gegenwärtig hält, leicht an der ethischen Bedeutung der religiösen Vorstellungen Zweifel erwecken können und sie in Wirklichkeit auch erweckt haben.

d. Die unsittlichen Elemente des Mythus.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß die Götter- und Heroengestalten des Mythus keineswegs in allen Beziehungen als sittliche Ideale erscheinen. Darin eben verrät sich die ursprüngliche Verschiedenheit des religiösen und des sittlichen Ideals, daß der Mensch alle seine Eigenschaften, auch die schlechten, in übertreibenden Bildern auf die Götter überträgt. Sie sind ihm nicht bloß Vorbilder der Tapferkeit, Gerechtigkeit und jeder gemeinnützigen Tugend, sondern sie sind nicht minder groß in List, Betrug, Gewalttätigkeit und sinnlichen Leidenschaften. Es ist unvermeidlich, daß diese Vorstellungen auch auf den religiösen Kultus herüberwirken, um die diesem innewohnenden ethischen Momente unter Umständen in ihr Gegenteil zu verkehren. Selbst der fromme Inder tritt im Gebet seinem Gotte nicht bloß bittend und lobpreisend, sondern nicht selten trotzig fordernd, für sein Opfer den schuldigen Gegendienst heischend gegenüber; und was er verlangt, das sind nicht allein geistige Gaben, sondern vorherrschend sinnliche Güter oder gelegentlich selbst Begünstigungen schlimmer Unternehmungen. Diese Erscheinungen sind notwendige Folgen der Vermenschlichung der göttlichen Wesen; daher sie uns in allen Kultformen von der Fetischanbetung des Negers bis zu den Opfergebräuchen der Ägypter, Griechen, Römer und Germanen begegnen. Einen breiten Raum

gewinnt vollends diese schlimme Seite der Vermenschlichung, sobald sich die epische Dichtung des mythologischen Stoffes bemächtigt. Dennoch würde es unbillig sein, wollte man, wie es bei den alten Philosophen geschehen ist, die Dichter für diese Dinge verantwortlich machen: sie mögen den überkommenen Stoff mannigfach ausgeschmückt haben, dieser selbst wurde ihnen durch den Volksmythus entgegengebracht. Immerhin läßt der Umstand, daß durch die dichterische Verarbeitung die Götterwelt in den Lebensschicksalen und wechselseitigen Beziehungen der einzelnen Göttergestalten zu einem noch vollständigeren Ebenbilde der Menschenwelt wird, notwendig auch die sittlichen Flecken in diesem Bilde deutlicher hervortreten. So ist es denn keine Frage, daß die Götter der homerischen Epen an den menschlichen Gebrechen ebensosehr wie an den menschlichen Tugenden teilhaben. Das gilt nicht nur von Hephästos und Aphrodite und zahlreichen niederern Göttergestalten, sondern vor allen Zeus selbst scheut nicht List noch Betrug, wo es gilt, seine manchmal wenig edeln Zwecke zu erreichen. Als Liebhaber der Jo oder der Semele und in seinen sonstigen Abenteuern mit sterblichen Frauen erscheint er als das Urbild eines üppigen Tyrannen, der sich von manchem menschlichen Exemplar seiner Gattung kaum anders als dadurch unterscheidet, daß ihm die Wunder übernatürlicher Verwandlungen und übermenschlicher Stärke zur Verfügung stehen. Auch seine Ehestandsszenen mit Hera, der Streit und das Intrigenspiel der übrigen Götter sind ziemlich weit von dem entfernt, was wir eine ideale sittliche Welt nennen möchten. Alles das sind jene Züge der dichterisch ausgestalteten Volksmythologie, gegen die schon ein Xenophanes die Pfeile seiner Polemik richtete, und die von da an unausgesetzt die Angriffe der Philosophie herausforderten. Gewiß werden wir diesen Angriffen schon um deswillen ihre Berechtigung zugestehen, weil wirklich die Vermengung unmoralischer Motive mit den Göttervorstellungen allmählich eine schädigende Wirkung auf die ethische Seite der Religionsanschauungen auszuüben begann. Aber dies gilt doch erst für eine Zeit, die sich von der naiveren Auffassung jener Griechen, die zuerst den homerischen Gesängen lauschten, wahrscheinlich schon weit entfernt hatte. Denn darin gerade unterscheidet sich das gläubige Bewußtsein, dem der Zweifel noch ferne liegt, von dem Standpunkt eines späteren reflektierenden Zeitalters, daß es arglos die aus verschiedenen Motiven entsprungenen Vorstellungen vereinigt, ohne sich der Widersprüche zwischen ihnen bewußt zu

werden, und ohne daß daher auch der eine Bestandteil den andern beeinträchtigt. Der nämliche Zeus, der selbst gelegentlich falsche Eide schwört und feierlich gegebene Versprechen wieder zurücknimmt, ist darum doch der Hüter der Eide und der Beschützer der Verträge, der den Meineid und die Treulosigkeit mit seiner Strafe verfolgt.

Zwei Momente, ein objektives und ein subjektives, kommen wohl dieser ungestörten Vereinigung ethischer Gegensätze zu Hilfe. Objektiv ist die nämliche Göttergestalt eine andere, wenn in ihr der Beherrscher der himmlischen Mächte gesehen wird, auf den nun die Phantasie die aus der Erfahrung geläufigen Eigenschaften irdischer Herrscher in übertreibenden Bildern häuft, eine andere, wenn sie dem Schwörenden oder Betenden als die sittliche Macht erscheint, die im menschlichen Verkehr das Recht schützt und das Unrecht sühnt, und in der sich die innere Stimme seines eigenen Gewissens verkörpert. In gleichem Sinne unterscheidet ja auch die christliche Heiligenlegende zwischen den frommen Werken der Heiligen und ihren sonstigen, manchmal sehr unheiligen Handlungen, oder unterscheidet selbst die römische Kirche zwischen der dem Irrtum und der Sünde unterworfenen Person des Papstes und dem unfehlbaren Oberhaupt der Christenheit. Während sich so eine und dieselbe mythologische Vorstellung nach ihren verschiedenen objektiven Bedeutungen in gegensätzliche Richtungen sondert, hat aber die religiöse Vertiefung des Gemüts zugleich die subjektive Wirkung, daß die für einen gegebenen Zweck in Betracht kommende religiöse Bedeutung jede weitere aus dem Bewußtsein verdrängt. Der feierlich Schwörende, der den Namen des Zeus oder Jupiter anruft, denkt an ihn nur als an den Gott der Eide, der Betende, der seine Wünsche an ihn richtet, hat allein den Schützer der sittlichen Ordnung im Auge. Je stärker das religiöse Gefühl ist, umsomehr verengt es den Vorstellungskreis des Bewußtseins und bewirkt so, daß alle jene Nebenvorstellungen verschwinden, welche die augenblickliche Richtung des Gemüts stören könnten. Hierin liegt der Grund, weshalb auch die Vielheit der Göttervorstellungen, solange sie ihre naive Ursprünglichkeit bewahrt hat, durchaus nicht den trübenden Einfluß äußert, den ihr eine spätere Zeit zutraut. Kultus und Gebet erzeugen, wenn sie wirklich Betätigungen eines inneren Bedürfnisses sind, in jedem einzelnen Falle von selbst jene Beschränkung der Vorstellungen, die für die religiöse Erhebung gefordert wird. Diese natürlichen psychologischen Wirkungen geben

darum noch nicht das Recht, in ihnen, wie es geschehen ist, Zeugnisse eines ursprünglichen Monotheismus zu sehen, oder aus ihnen einen besonderen „Henotheismus" zu machen, der den Anfang aller Religion bilden soll*).

Jene naive Betrachtungsweise, die ungestört Gegensätze vereinigt, weil sie, während ihr die eine Seite gegenwärtig ist, an die andere nicht denkt, wird aber hinfällig, sobald die Kritik sich der mythologischen Vorstellungen bemächtigt und deren innere Widersprüche zum Bewußtsein bringt; und damit beginnt notwendig ein Prozeß der Zersetzung der bisherigen Vorstellungen, der mit den religiösen zugleich die ethischen Grundlagen des Lebens in Frage zu stellen scheint. In dem Maße jedoch, als dieser Zersetzungsprozeß fortschreitet, werden nun dem mythologischen Denken mancherlei neue Hilfsmittel verfügbar, durch die es sich einer reiferen Bewußtseinsstufe anzupassen sucht, der eine solche naive Vereinigung nicht mehr genügt.

Ein erstes Hilfsmittel dieser Art liegt an sich außerhalb des Mythus und ist diesem vielmehr durch die ihn zersetzende Kritik aufgedrängt: es besteht darin, daß die Elemente, die man störend empfindet, als fremdartige Zutaten und willkürliche Ausschmückungen preisgegeben werden. Innerhalb einer jeden Kulturreligion hat es eine derartige Zeit der Auslese gegeben, und wir selbst leben heute noch mitten in einer solchen. Bei den Griechen hat sich dieser Prozeß müheloser vollzogen, als es uns beschieden ist, weil die religiösen Anschauungen ihnen nicht in einer besonders geheiligten Form überliefert waren. Dadurch wurde es ihnen leicht gemacht, alles, was von dem mythischen Stoff dem gereifteren Bewußtsein nicht mehr genügen mochte, den Dichtern aufzubürden, und es blieb einem jeden bis zu einem gewissen Grade freigestellt, nach eigenem Bedürfnis von dem Überlieferten beizubehalten was ihm zusagte. Dieser Zustand der Dinge war offenbar während der attischen Periode eingetreten. In ungleich höherem Grade hat die römische Religion, dem auch hier auf die Begründung fester Rechtsordnungen gerichteten Sinn des römischen Volkes nachgebend, in streng geregelten Kultvorschriften und in einer zu deren Ausführung und Überwachung eingesetzten Priesterschaft von frühe an den Charakter strengerer Gebundenheit angenommen. Aber hier wirkte nun, gewissermaßen als ein Äquivalent für jene dem griechischen Geiste eigene freiere

*) Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, 2. Aufl., S. 291 ff.

Beweglichkeit, die Einwirkung fremder Religionskulte, vor allem der griechischen, dann in der späteren Zeit, der Ausbreitung der römischen Weltherrschaft folgend, auch der orientalischen, ausgleichend, und ließ mehr und mehr auch dem Einzelnen einen freieren Spielraum in der Betätigung seiner Überzeugungen.

Ein wirksameres Mittel für den nämlichen Erfolg besitzt jedoch das mythologische Denken selbst in der Schaffung neuer Göttervorstellungen, die von den Mängeln der älteren Mythen frei sind. Dieses Mittel ermöglicht es dem Bewußtsein, auch noch auf einer höheren sittlichen Entwicklungsstufe den religiösen Ideen eine die Phantasie ansprechende Form zu geben, während jene philosophische Kritik, die an den vorhandenen Göttergestalten nur das bewahren möchte, was ihr standhält, sehr bald in die Gefahr gerät, die religiöse Anschauung zum reinen Begriff zu verflüchtigen. In Griechenland und Rom tritt namentlich die Umwandlung gewisser ursprünglicher Attribute der Götter oder untergeordneter Dämonen in selbständige Göttervorstellungen von vorwiegend oder ausschließlich ethischem Charakter bedeutsam hervor. So die Tyche, die Dike, die Nemesis, das Dämonion, das Fatum, die Fides, Felicitas, Fortuna u. a. Die Tyche, anfangs noch im Dienste des Zeus gedacht, wurde allmählich zu einer Art Gegengöttin, die umsomehr in die Rolle der schicksallenkenden, den Göttern selbst übergeordneten Macht eintrat, je mehr diese Götter durch das Spiel der poetischen Phantasie ethisch entwertet waren. Der Jupiter Fulgur, der Blitzgott, wird, indem der Blitzstrahl zuerst als Rache für den Ungehorsam gegen den Willen Gottes, dann als Strafe für sittliche Schuld überhaupt gedeutet wird, zum Schützer des Eidschwures, dessen verpflichtende Kraft dem Römer als ein äußeres Symbol der Pflicht überhaupt gilt, zum Jupiter Fidius; und aus diesem Attribut löst endlich die Fides als eine selbständige Gottheit sich ab. Ähnlich sind der Venus Felix und Victrix die Felicitas und die Victoria gefolgt. Nachdem einmal solche Attribute zu selbständigen Göttern erhoben waren, bedurfte nun aber bald dieser Prozeß überhaupt nicht mehr der Anknüpfung an einen ursprünglichen Naturgott. Der Begriff, das Wort selbst wurde zum Gott hypostasiert. So folgten die Spes, die Pietas, die Concordia, die Virtus, der Honos, der Bonus Eventus u. a. Indem aber bei allen diesen göttlichen Wesen die abgeleitete oder neue Bildung der Namen unmittelbar die Bedeutung lebendig erhält, werden zugleich diese neuen spezifisch ethischen Götter vor einem ähnlichen Geschick bewahrt, wie es den Göttern

der alten Mythen widerfahren war. In einer Tyche, Fortuna, Fides, Virtus und anderen späteren Objekten des Kultus ist der Hinweis auf das Schicksal, das Glück, die Treue, die Tugend so zwingend enthalten, daß die Personifikation dieser Begriffe die erste und letzte Veränderung bleibt, welche die mythenbildende Phantasie mit ihnen vornehmen kann.

In diesen späteren Gestaltungen der mythologischen Vorstellungen hat sich nun aber zugleich eine vollständigere Trennung der Richtungen vollzogen, in denen sich der religiöse Inhalt des Mythus betätigt. Von jenen früher bezeichneten beiden Bestandteilen des religiösen Ideals, nach deren einem die Götter ideale Vorbilder menschlichen Handelns, und nach deren anderem sie Träger einer idealen Weltordnung sind, bleibt für zahlreiche Gestalten des späteren Mythus nur der zweite bestehen, und namentlich die Personifikationen der verschiedenen Schicksals-, Tugend- und Rechtsbegriffe schließen jede andere Beziehung von selbst aus. In gleichem Maße pflegt das vorbildliche Moment teils überhaupt zurückzutreten, teils auf gewisse Mittelgestalten zwischen Menschen- und Götterwelt oder schließlich sogar völlig auf menschliche Persönlichkeiten, die in der Erinnerung in idealisierter Form fortleben, überzugehen.

e. Die psychologische Entwicklung des Mythus.

Daß alles mythologische Denken aus einer Quelle hervorgegangen sei, scheint vielen Mythologen als eine selbstverständliche Voraussetzung zu gelten. Da der Mythus ursprünglich, wie oben bemerkt, die gesamte Weltanschauung des Menschen in sich schließt, so würde danach der Mensch der Urzeit bei der Gestaltung seiner Weltanschauung nur von einem Motive bestimmt worden sein. Nach den in der klassischen Mythenforschung zur Herrschaft gelangten Ansichten soll dieses Motiv in der Deutung der Naturerscheinungen bestehen, so als wenn der Mensch auf dieser frühen Stufe völlig von dem Interesse der Naturerklärung beherrscht worden wäre, die dann freilich nur in einer phantastischen oder poetischen Form gelingen konnte. Dieser Auffassung hat zuerst die Anthropologie der Naturvölker den Geister- und Dämonenglauben als den Anfang aller Mythenbildung gegenübergestellt, und mehr und mehr hat diese Ansicht auch bei den Vertretern der klassischen Mythologie Zustimmung gefunden. Von dem Geisterglauben nimmt man aber an, daß er teils durch den Eindruck des Todes, teils durch die Erscheinungen des Traumes seine Anregungen empfangen habe, daher

er sich überall mit einem Seelen- und Ahnenkultus vereine. Der Naturmythus, der bei den Mythologen der klassischen Richtung den Ausgangspunkt bildet, wird dann hier zum Ende der ganzen Entwicklung; und zuweilen läßt man ihn auf irgend eine Weise, etwa mittels der Vorstellung eines Übergangs der Seelen Verstorbener in die Naturobjekte, aus dem Ahnenkultus hervorgehen.

Je ausschließlicher aber diese Theorien eine Quelle als die einzige für die Gesamtheit der mythologischen Vorstellungen wie der religiösen Gefühle voraussetzen, umso unverkennbarer ist es, daß sie ein spät entstandenes Einheitsbedürfnis der Vernunft auf die frühesten Zustände des menschlichen Denkens übertragen. Auch ist es hierfür bezeichnend, daß sich damit zuweilen psychologische Erklärungen verbinden, die an die Versuche des alten Mythendeuters Euhemeros lebhaft zurückerinnern. Erblickt auch der moderne Euhemerismus nicht mehr in Zeus einen vormaligen König von Kreta und in Aeolus einen in Wetterprophezeiungen erfahrenen Seemann, so ist er doch darin mit seinem antiken Vorbilde einverstanden, daß er die Annahme für absurd erklärt, es könne dem menschlichen Geiste mit einer so phantastischen Auffassung der Wirklichkeit, wie sie der Mythus zu enthalten scheint, ursprünglich Ernst gewesen sein*). Demgemäß gelten den Euhemeristen unter den klassischen Mythologen sprachliche Metaphern, bei denen man allmählich das Bild für die Sache genommen habe, als der Anfang aller Naturmythologie. Zuerst seien etwa in dichterischer Rede die Sonnenstrahlen, weil sie dem Sonnenaufgang vorausgehen, die Rosse oder im Hinblick auf ihre todbringende Wirkung die Pfeile der Sonne genannt worden, und daraus habe dann der Mythus die Vorstellung eines im rossebespannten Wagen mit Bogen und Pfeil dahinfahrenden Gottes gemacht**). Dem Anthroprologen drängt sich begreiflicherweise ein minder günstiges Bild von dem primitiven Zustand des Menschen auf. Nicht die dichterische Metapher, sondern der noch heute verbreitete Gespenster- und Zauberglaube scheint ihm der wahrscheinlichste Ausgangspunkt mythologischer Vorstellungen. Der Euhemerismus behält hier wie dort die Oberhand; denn die nahe-

*) Vgl. hierzu die miteinander übereinstimmenden Bemerkungen von Max Müller, Essays, II, S. 10 ff., und Herbert Spencer, Soziologie, I, S. 159, die umso charakteristischer sind, als diese beiden Forscher im übrigen auf völlig entgegengesetzten Standpunkten stehen.

**) Kuhn, Über Entwicklungsstufen der Mythenbildung, Abhandl. d. Berl. Akademie, 1873, S. 123. M. Müller a. a. O. S. 66 ff.

liegendste psychologische Motivierung bleibt es immer, wenn wir den Erscheinungen der Vergangenheit die Anschauungen unserer eigenen Zeit und Umgebung unterschieben. Auch ist ja nicht zu leugnen, daß in einzelnen Fällen mythologische Ausschmückungen auf Grund sprachlicher Anklänge und populärer Etymologien wirklich vorgekommen sind, und daß der Geister- und Zauberglaube, wie er als letzter Rest einst ausgebildeter Mythen erhalten bleibt, so nicht minder überall bis in die Anfänge der mythologischen Entwicklung zurückreicht.

Nun ist es merkwürdig, daß der Euhemerismus in diesen beiden Formen, ähnlich wie es schon seinem antiken Vorbilde widerfahren ist, die Verständigkeit der primitiven Mythenbildung rettet, um einer späteren Entwicklungsstufe jenen „phantastischen Wahnsinn" aufzubürden, als der ihm das mythologische Denken erscheint. „Die Vorfahren Homers", meint Max Müller, „können nicht solche Idioten gewesen sein, um die Sonnenstrahlen wirklich für Rosse oder für Pfeile zu halten," und doch kann er nicht umhin, einem Homer und Hesiod selbst ähnliche Vorstellungen zuzuschreiben, da bei diesen Dichtern die Beziehung, in der die Götterwelt des Olymp zu den Naturerscheinungen steht, sicherlich kein bloßer poetischer Schmuck ist. „Sollen wir annehmen," fragt Herbert Spencer, „der primitive Mensch sei weniger intelligent gewesen als die Säugetiere, Vögel, Reptilien und Insekten, da diese Tiere doch das Lebende vom Nichtlebenden in der Regel zu unterscheiden wissen?" Und gleichwohl muß auch er zugeben, daß dieses Herabsteigen unter die Stufe des Tieres irgend einmal stattgefunden habe, da der Naturmythus denn doch irgend einmal entstanden ist. Ob die Vorstellung, die Seele eines Ahnen habe sich die Sonne zum Sitz auserkoren, oder die andere, ein übermenschlicher Gott sei in dieser Himmelserscheinung verkörpert, auch intellektuell die höherstehende sei, das bleibe dahingestellt. Nicht zu bezweifeln aber ist es, daß die zweite Vorstellung die phantasievollere ist. Wenn sich die Tiere die Sterne, Flüsse und Berge nicht als lebende Wesen denken, so liegt der Grund wohl darin, daß sie überhaupt über diese Dinge nicht nachdenken. Auch scheint die Tatsache, daß der intelligente Haushund gelegentlich den Mond, einen Felsen oder eine hervorsprudelnde Quelle anbellt, dem rationalistischen Philosophen merkwürdigerweise entgangen zu sein. Oder sollte etwa auch der Hund in diesen Naturerscheinungen die Seele eines Ahnen vermuten? Und dürfte nicht die Annahme wahrscheinlicher sein, daß jene ihm, sei es wegen der Bewegung, die er

an ihnen wahrnimmt, sei es wegen ihrer ungewohnten Gestalt, als furchterregende lebende Wesen erscheinen? Wenn bei dem Kinde das phantastische Spiel der Vorstellungen sich zumeist nicht den großen und gewaltigen Naturerscheinungen, sondern den Objekten seiner nächsten Umgebung zuwendet, und wenn bei ihm überhaupt die phantasievolle Belebung der Gegenstände meist nur ein Spiel bleibt, so ist das bei der Verschiedenheit der Bedingungen, unter denen es sich befindet, begreiflich genug. Das Kind hat einige Eigenschaften mit dem primitiven Menschen gemein, aber es ist weder selbst ein solcher, noch lebt es unter den nämlichen äußeren Einwirkungen wie er. Wie daher das Kind eine Sprache höchstens in einigen spurweisen Anfängen erschaffen kann, so wird auch jene phantastische Auffassung der Wirklichkeit, aus welcher der Mythus entspringt, kaum anders als in der Anlage und Richtung seiner Phantasietätigkeit sich verraten können.

Daß die euhemeristischen Theorien der Mythenentwicklung den normalen Verlauf der Erscheinungen umkehren, kann darum für eine psychologische Betrachtung der Dinge nicht zweifelhaft sein. Der normale Verlauf ist es nicht, daß sich ein dichterisches Bild allmählich in geglaubte Wirklichkeit umwandelt, sondern umgekehrt: was ursprünglich geglaubte Wirklichkeit war, lebt zuerst fort als Metapher, um schließlich, wenn die übertragene Bedeutung des Wortes über die ursprüngliche den Sieg davongetragen hat, auch als solche zu erlöschen. Und ebenso enthält der allverbreitete Geister- und Zauberglaube der heutigen Kulturvölker zahllose Rudimente einst lebensvoller mythologischer Vorstellungen und viele unverständlich gewordene Züge eines einstigen Naturmythus, während die umgekehrte Entwicklung allein als das Resultat einer künstlichen Konstruktion bekannt ist, bei welcher namentlich von dem Begriff des „Fetischismus" ein sehr willkürlicher Gebrauch gemacht wird*). Wenn man den blitzeschleudernden olympischen Zeus als die Verbindung eines „Bergfetisch" mit einem „Himmelsfetisch" betrachtet, so ist damit freilich die Kluft zwischen dem Zauberglauben des Negers und der hellenischen Göttervorstellung durch ein Wort überbrückt; aber die Verschiedenheit zwischen beiden Gedankenkreisen besteht fort, und die Annahme eines übereinstimmenden Ursprungs bleibt so unsicher wie vorher.

---

*) Als Beispiele dieser Interpretation vgl. J. Lippert, Die Religionen der europäischen Kulturvölker, S. 124, 325 ff. H. Spencer, Soziologie, I, S. 443 ff.

Hat jede einseitige Auffassung historischer Erscheinungen von vornherein die Vermutung gegen sich, daß sie der Fülle des wirklichen Lebens nicht gerecht werde, so gilt das in der Tat vor allem von der Auffassung ursprünglicher Welt- und Lebensanschauungen. Die Einheit der Betrachtung ist hier immer erst ein spätes Erzeugnis wissenschaftlicher Reflexion. Der Naturmensch beurteilt die Dinge umsoweniger von einem einzigen Gesichtspunkte aus, je weniger er selbst in seinem Fühlen und Handeln nur von einem einzigen Motiv bestimmt wird. Ist doch auch die Mythologie eines Volkes ursprünglich keine einheitliche, sondern erst allmählich aus zahllosen zerstreuten und unzusammenhängenden Mythen zu einer Art System zusammengewachsen, an dem die planmäßige dichterische Bearbeitung, welcher der philosophische Einheitstrieb bereits nicht ganz fremd bleibt, wesentlich teilnimmt. So sind auch die Motive des mythologischen Denkens nicht einfach, sondern so verwickelt wie die Menschennatur selbst. Gewiß, es ist völlig unpsychologisch, vorauszusetzen, der Mensch sei mit dem Bedürfnis nach Naturerklärung oder gar allein mit diesem in die Welt getreten. Aber es ist ebenso unpsychologisch, zu meinen, er habe mit den gewaltigen Erscheinungen von Blitz und Donner, dem Zug der Wolken und der Gestirne ursprünglich gar keine Vorstellungen verbunden; oder er habe diese Erscheinungen mit der nämlichen nüchternen Ruhe betrachtet, mit der ihnen der heutige Kulturmensch seine Aufmerksamkeit schenkt, und all sein Sinnen sei in dem Gedanken an die Seelen der Verstorbenen und ihre Schicksale befangen gewesen.

Die psychologische Quelle der Mythenbildung freilich ist in gewissem Sinne eine einheitliche. Sie entspringt aus einer personifizierenden Apperzeption, deren Wesen darin besteht, daß der Mensch sein eigenes Bewußtsein objektiviert. Wo er eine Bewegung wahrnimmt, da sieht er auch einen Willen, der entweder in dem bewegten Gegenstand seinen Sitz hat oder als besonderes Wesen hinter ihm steht; und von dem Bewegten überträgt er diese Vorstellung leicht auf das Unbewegte, namentlich wo es ihm unter Bedingungen entgegentritt, die seine Aufmerksamkeit fesseln und Furcht oder Hoffnung in ihm erregen. Indem sich nun aber dieser Vorgang den verschiedenen Objekten gegenüber betätigt, liegen in demselben von Anfang an die Keime zu den verschiedensten Gestaltungen mythologischer Vorstellungen. Die Entwicklung dieser Keime mag dann immerhin in den wechselndsten Formen erfolgen: was im einen Fall nur in spurweisen Anfängen vorhanden, kann sich in einem

andern von frühe an als die herrschende Macht betätigen: dennoch wird der geistige Zusammenhang solch verschiedenartiger Gestaltungen weder darin zu suchen sein, daß sie alle einen einzigen äußeren Ausgangspunkt besitzen, noch auch darin, daß sie in einem gleichförmigen Wechsel sich aneinander anschließen, sei es in der beliebten Reihenfolge Fetischismus, Animismus, Polytheismus, sei es in irgend einer sonstigen, die man an deren Stelle setzen möchte. Vielmehr äußert sich die Gleichartigkeit der psychologischen Motive des mythologischen Denkens darin, daß alle möglichen Formen personifizierender Apperzeption fast unausgesetzt nebeneinander existieren und nur in Bezug auf den Grad, in dem sie ausgebildet, und in der Art, wie sie miteinander verflochten sind, sich unterscheiden. Ja selbst hinsichtlich der Art, wie die Mischung der Elemente allmählich sich ändert, ist die Entwicklung nicht entfernt eine gleichförmige, sondern nach Natur- und Kulturbedingungen und geistigen Anlagen weit abweichend bei verschiedenen Völkern. Erwägt man, wie die Mythologien sonst so nahe verwandter Stämme wie der Inder und Perser, der Griechen und Römer keineswegs in nebensächlichen Momenten, sondern in ihrem ganzen Charakter abweichen, so unterliegt es kaum einem Zweifel, daß die Differenzierung der mythologischen Vorstellungen gerade bei stammverwandten Völkern eine weit größere ist als diejenige der Sprache, während dagegen gewisse fundamentale Übereinstimmungen, die alle Natur- und Kulturvölker umfassen, jedenfalls auf dem Gebiete des Mythus auffallender zur Geltung gelangen.

Für die hier untersuchte Frage ist nun diese Verbindung von Vielgestaltigkeit und Gleichartigkeit von der höchsten Bedeutung. Denn sie bedingt es, daß sich auch diejenigen Elemente, denen wir einen religiösen und sittlichen Charakter beimessen, mit den verschiedensten sonstigen Bestandteilen des Mythus verbinden können, so daß gewisse Vorstellungen auf einer früheren Entwicklungsstufe einen ethischen Wert besitzen, den sie später einbüßen, und umgekehrt andere einen solchen erwerben, während er ihnen ursprünglich nicht zukam. Ganz besonders gilt dies von denjenigen Vorstellungen, in denen die mythenbildende Phantasie ideale Vorbilder menschlicher Tüchtigkeit zu gestalten strebt.

2. Die Götter als sittliche Ideale.

a. Der Ahnenkultus.

Das ehrende Gedächtnis der Vorfahren ist ein Zug, der, so frühe er uns in den Überlieferungen der Kulturvölker entgegentritt, doch in den ersten Anfängen menschlicher Entwicklung noch ganz zu fehlen scheint. Das Grauen vor dem Tode und die aus diesem Grauen entstandene Furcht vor den Geistern der Geschiedenen erscheint zunächst als das einzige Motiv, aus dem die primitiven Gestaltungen eines Totenkultus hervorgehen. Denn die Seele, die mit dem Hauch des Atems entweicht, und die zumeist als ein Schatten oder als luftartiges Abbild des Menschen gedacht wird, bleibt für längere oder kürzere Zeit auf dem Schauplatz seiner irdischen Taten; oder wo sie diesen verläßt, um in ein besonderes Totenreich einzugehen, da steht sie doch so lange, als überhaupt das Gedächtnis an den Verstorbenen dauert, mit den Lebenden in Verbindung. Sie teilt mit ihnen nicht nur Schmerz und Freude, sondern sie heischt vor allem auch Erfüllung ihrer Wünsche und bedroht den, der sie ihr versagt. Der Traum, der dem Naturmenschen erlebte Wirklichkeit scheint, erneuert fortan diese Vorstellungen. Durch das rätselhafte Kommen und Schwinden solcher Phantasmen, verbunden mit dem Grauen, das der Anblick des Toten einflößt, stellen aber dann sich weitere Beziehungen her. Das Rätselhafte gilt zugleich als ein Zauberhaftes. Glück und Unglück werden so auf umgebende dämonische Wesen zurückgeführt. Zu ihnen gehört die Seele des Verstorbenen umsomehr, als bei ihr die Annahme naheliegt, daß sie an den Schicksalen der Hinterbliebenen teilnehme. Bald geschieht es, indem sie dem Lebenden mit ihrem Rate beisteht, ihm gute Gedanken eingibt, bald indem sie, ähnlich wie andere glück- oder unglückbringende Dämonen, unmittelbar tätig in sein Schicksal eingreift. Nicht selten scheiden sich darum auch die Seelen in gute und schlimme Dämonen: die Vorfahren, besonders die tapferen und die ruhmvoll verstorbenen unter ihn, leben als hilfreiche, die Feinde, die Ruchlosen als schadenstiftende Geister fort*).

In allem dem liegen die Motive von Kulthandlungen, die zunächst in mannigfachen, individuell abweichenden, nur durch den

*) Beispiele hierzu vgl. bei Waitz, Anthropologie der Naturvölker, II, S. 194 ff., III, S. 196 ff. u. a. a. O. Tylor, Anfänge der Kultur, II, S. 110 ff. Bastian, Beiträge zur vergleichenden Psychologie, S. 72 ff.

übereinstimmenden Zweck zusammenhängenden Formen entstanden sein mögen, sich aber frühe schon zu festen, durch die Sitte geheiligten Ordnungen verdichtet haben. Indem dieser Kultus die Geister zu versöhnen, die Wünsche, die man ihnen beilegt, zu befriedigen sucht, mengt sich aber in unmerklichen Übergängen, der anfänglich alleinherrschenden Furcht ein leises Ehrfurchtsgefühl bei, das nun auch selbständig durch die Erinnerung an die rühmenswerten Taten und Eigenschaften der Verstorbenen geweckt wird. Damit beginnt dann zugleich noch ein anderes Motiv wirksam zu werden: es besteht in jenem Einfluß, den überall die Wünsche des Menschen, wie auf die Zukunft, so in gewissem Grad auf die Vergangenheit ausüben. Die Schwächen und Mängel der Vorfahren, die im ehrenden Gedächtnis bewahrt bleiben, werden vergessen, und seine Vorzüge in der Erinnerung vergrößert, nach dem Satze: „De mortuis nil nisi bene“, der vielleicht für alle Stufen der Kultur seine Geltung hat.

Es mag sein, daß der ethische Trieb, der an und für sich in dieser idealisierenden Erinnerung an den Vorfahren liegt, durch die Vermengung mit Geister- und Zaubervorstellungen geschädigt und zuweilen völlig unterdrückt wird. Aber dabei ist doch nicht zu vergessen, daß überall erst solche Motive, welche die Hoffnung oder Furcht des Menschen erregen, eine nachhaltigere Wirkung äußern. Ist auch die Verehrung der Ahnen gewiß keine interesselose, wenn diese zugleich als Schutz- oder Rachegeister angerufen und gefürchtet werden, so braucht doch die ethische Wirkung, welche die ihnen in der Erinnerung zugeschriebenen persönlichen Eigenschaften ausüben, darum nicht ganz zu schwinden. In der Tat liegen Zeugnisse genug vor, die beweisen, daß diese Wirkung namentlich in zwei Richtungen sich betätigt.

Zunächst ist es das persönliche Beispiel, das zur Nacheiferung anregt. Liegt in der Neigung, die Eigenschaften des Ahnen in der Erinnerung zu idealisieren, an und für sich schon ein ethisches Moment, so wirkt die Vorstellung, die dieser Trieb erzeugt, ähnlich der lebendigen Wirklichkeit, für die sie gehalten wird. Der Tote ist aber ein besseres sittliches Vorbild, als es der Lebende sein könnte, weil der Phantasie in den Vorzügen, mit denen sie sein Bild ausstattet, keine oder doch nur diejenigen Schranken gesetzt sind, welche die Bedingungen des wirklichen Lebens mit sich führen. Zwar kann der Mensch in dem Ideal, das er sich vorstellt, immer nur solche Eigenschaften in gesteigertem Maße ver-

einigen, die er jeweils für vortrefflich hält, und diejenigen beseitigen, die ihm hassenswert dünken. Doch so mangelhaft dieses Ideal sein mag, in der Wirkung, die es ausübt, liegt zugleich die Anlage zu seiner eigenen Vervollkommnung und so die Möglichkeit einer unbegrenzten Entwicklung.

Aber noch in einer zweiten Beziehung wirkt das idealisierende Licht, das ein ehrendes Gedächtnis über vergangene Geschlechter verbreitet, zurück auf die Gegenwart. Auf den Greis, der am Abend seines Lebens steht, fällt schon ein Schimmer der Verehrung, die ihm nach seinem Hinscheiden gezollt wird. Der Kultus der Toten, ursprünglich aus der Furcht, dann allmählich zugleich aus den Gefühlen der Ehrfurcht und der Pietät hervorgegangen, wirkt durch die religiöse Färbung, die er diesen Gefühlen verleiht, verstärkend auf sie zurück und erweckt so auch bei der Verehrung der lebenden Eltern und der hervorragenden Stammesgenossen Affekte, die denen der religiösen Verpflichtung verwandt sind. Der Egoismus, der den Nebenmenschen allein nach dem geleisteten Nutzen schätzt, vermag in dem hilflosen Alter nur eine Last zu erblicken, deren man sich zu entledigen sucht, sobald die harte Not des Daseins dazu zwingt. Wo dieser Egoismus mit jenem Pietätsgefühl in Streit gerät, da liegen darum in dem Leben des Naturmenschen nicht selten die stärksten Gegensätze, rücksichtslose Roheit und rührende Aufopferung, dicht beieinander. Daß in diesem harten Kampf die Pietät den Sieg davontragen kann, und daß sie, wo die tiefste Stufe der Roheit überwunden ist, meist ihn errungen hat, ist eines der stärksten Zeugnisse für die ethische Macht der Gefühle, die den Menschen an sein Geschlecht binden. Doch darf man vielleicht zweifeln, ob diese Gefühle ohne die Hilfe, die sie zuerst in der Furcht vor der Rache der Seele und dann in dem Ahnenkultus gewonnen, sich jemals entwickelt hätten.

Daß übrigens der Ahnenkultus vorzugsweise den Seelen der im Leben durch Tugenden oder durch Rang hervorragenden Verstorbenen seine Verehrung widmet, ist ebenso psychologisch begreiflich, wie für die ideale Bedeutung dieser Kultusform wesentlich. Tugend und Rang pflegen sich aber, wenn die Erfahrung keinen allzu dringenden Widerspruch erhebt, in der Vorstellung der Mitlebenden und umsomehr der Nachlebenden innig zu verbinden. Wie auf das Greisenalter, so geht bei den Naturvölkern auf die Häuptlinge und Fürsten schon während des Lebens etwas von jener religiösen Verehrung über, die ihnen nach dem Tode zu teil wird, und

sie verbindet sich nun mit der natürlichen Furcht vor der Macht der Gebietenden. Entzieht doch auch die Sitte nicht selten den lebenden Häuptling wenigstens für das Alltagsleben fast ebenso den Blicken seiner Untertanen, wie der Tote ihnen für immer entzogen ist. Sie rechnet dabei, sei es mit Absicht, sei es aus Instinkt, auf die nämliche Neigung, das Unbekannte zu idealisieren, dem der Ahnenkultus einen Teil seiner Macht über die Gemüter der Menschen verdankt. Die Scheu vor dem Herrscher verrät sich aber nicht bloß in Bezeigungen der Unterwürfigkeit, die in ihrer Form unmittelbar ihren religiösen Ursprung aus dem Gebet und aus der Erniedrigung vor der Gottheit verraten, sondern zuweilen geht sie in bewußte religiöse Anbetung über. Daß sich das Verhältnis des Menschen zum Menschen durch den Affekt, der solche Zeugnisse äußerster Unterwürfigkeit begleitet, im Grunde von selbst in das des Menschen zum Gotte umwandelt, das beweisen noch auf einer weit fortgeschrittenen Kulturstufe die Beispiele der Imperatorenvergötterung. Und auch darin sind solche scheinbar weit voneinander abliegende Formen wiederum nahe verwandt, daß wohl immer zugleich religiöse Vorstellungen an ihnen beteiligt sind. Dort ist es der künftige glück- oder unglückbringende Dämon, hier der schützende Genius, den man in der Person des Häuptlings oder des Imperators anbetet. Die religiöse Färbung, die auf solche Weise schon frühe das Verhältnis zwischen Oberhaupt und Untertanen gewinnt, hat aber sichtlich nicht bloß zur Befestigung der sittlichen Rechtsordnung wesentlich beigetragen, sondern wohl auch bei der Erweckung aller jener Triebe mitgewirkt, die sich in der selbstlosen Hingabe für fremde und für allgemeine Zwecke betätigen. Pflichtgefühl und Vaterlandsliebe in der Form, wie der Kulturmensch sie kennt, sind dem Naturmenschen fremd, bei dem alle Gemeinschaftsgefühle in die Schranken persönlicher Neigung und Abneigung eingeengt bleiben. Von der Pietät gegen die Eltern, der Demut vor den Gebietenden und der Bewunderung der Tüchtigsten können allmählich erst die allgemeineren sozialen und humanen Triebe sich ablösen, die jedoch im einzelnen Fall immer wieder nach einer persönlichen Verkörperung streben.

Wenn die religiösen Anschauungen der Naturvölker hienach die Einflüsse der Ahnenverehrung auf das sittliche Bewußtsein kaum anders als in schwachen Spuren und Anlagen erkennen lassen, so erscheinen dagegen diese Einflüsse voll entwickelt bei jenen Kulturvölkern, bei denen die religiöse Erinnerung an die Vorfahren blei-

bend zu einem hervortretenden Bestandteil von Kultus und Sitte geworden ist. Ein sprechender Zeuge ist hier das Chinesentum. Die Religion des Konfuzius hat, nach einem ihm selbst in den Mund gelegten Ausspruch, nur die in dem Volke ursprünglich lebenden Vorstellungen gesammelt und, wie wir nicht zweifeln dürfen, veredelt, indem sie die Anbetung der Vorfahren, vor allen der an Weisheit und Tugend hervorragenden Herrscher, zum Mittelpunkt, ja fast zum ausschließlichen Gegenstand des Kultus machte. Das pietätvolle Familienleben der Chinesen, die patriarchalische Ordnung von Staat und Gesellschaft, die Heilighaltung der überkommenen Sitte sind die Reflexe dieser nüchternen, aber durch die energische Hinweisung auf grosse Vorbilder tugendhafter Lebensführung sittlich wirkungsvollen Religionsanschauung. Ein erdrückender Despotismus und ein peinliches Festhalten am Herkommen, das die individuelle Geistesfreiheit in Fesseln legt, bilden die Kehrseiten dieses Einflusses. Unter den westländischen Kulturvölkern aber hat keines die Elemente einer ursprünglichen Ahnenverehrung, trotz vielfacher trübender Einwirkungen von außen, treuer bewahrt als die Römer. Ihre Genien, Laren, Penaten und Manen sind unverkennbar nur verschiedene Gestaltungen, in die sich die Vorstellung der Seele des Verstorbenen nach ihrer Beziehung zu den Lebenden scheidet, mag auch bei manchen dieser Gestaltungen die ursprüngliche Bedeutung hinter der sekundären des Schutzgeistes zurückgetreten sein*). Der altrömische Geschlechterstolz mit seinen Licht- und Schattenseiten, das Festhalten an ererbter Sitte, die erst unter griechischem Einflusse allmählich weichende Heilighaltung der Familienbande, die Würde der Frau, die das wünschenswerte Maß oft überschreitende Achtung der väterlichen Gewalt, endlich der Einfluß der Familienverbände auf Staat und Gesellschaft sind die äußeren Wirkungen, in denen sich jene religiöse Grundlage der römischen Gesittung verrät. Das Gedächtnis der Ahnen blieb bei dem Römer umsomehr als ein ethisches Motiv fortwährend wirksam, da ihm ein eigentlicher Heroenkultus ursprünglich fehlte, ein Mangel, der auch in späterer Zeit durch das Kunstepos und durch die Entlehnungen aus der griechischen Heroensage niemals in einer das nationale Bewußtsein tiefer durchdringenden Weise ersetzt werden konnte. Bei keinem Volke hat daher wohl die Erinnerung an die Größe der Vorfahren eine so gewaltige Rolle gespielt wie bei den

---

*) Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 1902, S. 15 ff.

Römern. Dieser Kultus historischer Vorbilder, die im Gedächtnis der Nachgeborenen in idealisierter Gestalt wiederaufleben, erscheint so als der natürliche Erbe des aus vorgeschichtlicher Zeit überkommenen Ahnenkultus, welcher letztere lange noch daneben in seiner ursprünglichen Form fortdauerte. Darum sind das historische und das mythische Heroentum nicht nur verschiedenen Quellen entsprungen, sondern auch die religiösen Anlehnungen sind für beide verschieden. Das historische Heroentum schöpft aus der mythisch ausgeschmückten wirklichen Geschichte, und es bleibt verknüpft mit der Ahnenverehrung, deren Grundmotive, nur durch Kultur und Geschichte verändert, in ihm fortwirken. Das mythische Heroentum entspringt aus dem Naturmythus, und wenn es sich auch späterhin mit der Sagengeschichte verbinden kann, so bleiben in ihm die vorherrschenden Züge des Naturmythus doch auch insofern erhalten, als der idealisierende ethische Trieb in der nämlichen Richtung fortwirkt, in der er in den anthropomorphischen Gestaltungen des Naturmythus bereits begonnen hat sich zu äußern.

b. Der anthropomorphische Naturmythus.

Nicht alle Gestaltungen des mythologischen Denkens, bei denen Gegenstände der Natur als die Träger von Göttervorstellungen auftreten, bezeichnen wir als Naturmythologie, sondern nur solche, bei denen die Naturanschauung selbst für die Gestaltung des Mythus bestimmend geworden ist. Darum gehört der Fetischismus nicht zum Naturmythus; denn bei ihm liegt das ursprüngliche Motiv stets in dem Schicksalsgedanken, und die Verkörperung geistiger und dämonischer Kräfte in äußeren Gegenständen ist erst eine Folgeerscheinung, bei der die Naturbeschaffenheit des zauberhaft wirkenden Objektes eine nebensächliche Bedeutung besitzt. Das nämliche gilt von der teils mit dem Ahnenkult und den Seelenwanderungsideen, teils mit dem Fetischismus zusammenhängenden Tierverehrung, bei der zwar der Charakter der Tiere einen größeren Einfluß gewinnt, aber die Eigentümlichkeit des ganzen Gedankenkreises doch nicht in ihm, sondern wiederum in den Vorstellungen liegt, die sich auf das zukünftige Geschick, namentlich auf das Leben nach dem Tode beziehen. Der Naturmythus in dem so begrenzten Sinne hat nun stets zu seinen Objekten die großen, der unmittelbaren Berührung unerreichbaren oder wenigstens in ihrem ganzen Zusammenhang von der sinnlichen Wahr-

nehmung niemals ganz zu umfassenden Naturerscheinungen: den Himmel, die Gestirne, die Wolken, Blitz und Donner, den Regen, die Erde, das Meer, die Flüsse, die Berge. Hier vor allem bildet die personifizierende Apperzeption den Ausgangspunkt der Mythenentwicklung. Die Bewegung und der Wechsel der Naturerscheinungen kommen der Vorstellung, daß die Gegenstände belebt und beseelt seien, auf das wirksamste entgegen, während zugleich die Größe und Macht der Erscheinungen Staunen und Furcht erweckt. Darum ist der Naturmythus zwar der Vorläufer späterer naturphilosophischer Anschauungen; zu dem Versuch einer Art primitiver Naturerklärung treten aber in ihm religiöse und mit diesen allmählich auch ethische Motive, die in jenen Gefühlen des Staunens und der Furcht ihre Quelle haben und schon frühe der Anlaß werden, daß mit der mythischen Naturanschauung Gedanken an das künftige Schicksal in Leben und Tod sich verbinden.

In der ältesten Gestaltung des Naturmythus scheinen zumeist die Naturobjekte selbst Wesen von übermenschlicher Macht zu sein: der Blitz ist eine zuckende Schlange, die Sonne eine strahlende Gottheit, die Morgen- und Abendwolken sind rötliche Kühe, die Gewitterwolken himmelstürmende Riesen u. s. w. Es ist begreiflich, daß auf dieser Stufe die Bedeutung des sittlichen Ideals hinter der Macht der unmittelbaren Vorstellungen noch völlig zurücktritt. Mit dem Gedanken einer Art von Weltordnung mögen immerhin solche primitive Naturgötter in Beziehung gebracht werden; aber sie selbst sind zu unähnlich dem Menschen, als daß sie durch die Eigenschaften, welche die mythenbildende Phantasie ihnen beilegt, einen persönlichen Einfluß auf ihn gewinnen könnten. Damit hängt es wohl zusammen, dass man bei den Naturvölkern zwar selten die Elemente eines Naturmythus vermißt, ja daß gelegentlich ziemlich verwickelte kosmogonische Mythen bei ihnen vorkommen, daß sich aber die Naturgötter kaum jemals zu sittlichen Idealen erheben, sondern im Gegenteil oft genug infolge der abschreckenden Züge, die ihnen die Vorstellung der verderblichen Naturereignisse leiht, nur als furchtbare Wesen erscheinen, eine Richtung, die übrigens, namentlich wenn die Bedingungen der Naturumgebung dazu herausfordern, vielfach auch noch bei Kulturvölkern der Naturmythus nimmt. Einen Beleg hierfür bilden die altsemitischen Religionsvorstellungen, wie sie namentlich in dem von den Motiven des Schreckens und der Furcht ebenso wie von verstandesmäßiger Berechnung beherrschten syrischen und phönikischen Götterdienst sich

entwickelt haben. Hier überall zeigt es sich dann, daß das dem Menschen eingepflanzte Streben, sich ein ideales Vorbild von dem, was er für tugendhaft und begehrenswert hält, zu denken, in dem Ahnenkultus einen Ersatz sucht. So begreift sich der merkwürdige Kontrast düsteren Schreckens und liebevoller Pietät, der uns, sobald sich jene verschiedenen Elemente durchdringen, in den Religionsanschauungen und Stammessagen der semitischen Völker begegnet.

Indem die Verbindung des Naturgottes mit der Erscheinung, die ursprünglich als seine Verkörperung betrachtet wird, allmählich sich löst, wird nun jener zum unsichtbaren, aber von der Phantasie sichtbar hinzugedachten Beweger und Lenker der Erscheinungen. Die Ursachen, aus denen den Göttern so oft groteske tierische Gestalten ursprünglich beigelegt wurden, treten so mehr und mehr zurück. Der Gott wird durchaus menschenähnlich und bewahrt höchstens in einzelnen Attributen die Erinnerung an sein vormaliges Wesen. Die Motive des Staunens und der Furcht, die von Anfang an die Erhabenheit der Naturerscheinung in dem Gemüt erweckte, treiben nun aber die mythenbildende Phantasie an, den Gott mit allen den Eigenschaften in gesteigertem Maße auszustatten, die ihr bei ähnlichen Formen menschlichen Wirkens begegnet sind. Die Naturanschauung legt dieser gestaltenden Tätigkeit der Phantasie keine Schranken mehr auf, und die Trennung des Gottes von dem Naturobjekt macht es möglich, ihm auch solche Attribute beizulegen, die durch seine ursprüngliche Naturbedeutung nicht gefordert waren. Dem kommt vielfach noch ein anderes Moment begünstigend entgegen. Indem die Anfänge der religiösen Entwicklung überall in eine Zeit der Sonderung einzelner Horden und Stämme zurückreichen, die zumeist nur in äußerem und nicht selten feindlichem Verkehr miteinander stehen, ist auch die Götterwelt solcher Stämme trotz ursprünglicher Verwandtschaft der Sprache und Sitte zunächst keine einheitliche, sondern jeder Stamm verehrt seine besonderen Schutzgötter und knüpft an die Orte seiner Ansiedlung spezifische Göttervorstellungen. Diese „Sondergötter", wie man sie wegen dieser begrenzten, im übrigen aber höchst vielseitigen Natur nicht unpassend genannt hat, sind zumeist wohl aus dem ursprünglichen Dämonenglauben hervorgewachsen*). Es vermengen sich dann aber

*) H. Usener, Götternamen, 1896, S. 247 ff. Analoge Beispiele aus der Mythologie der Ägypter vgl. bei C. P. Tiele, Geschichte der Religion im Altertum, 1, 1895, S. 38 ff.

mit ihnen auch zweifellos schon Fragmente eines Naturmythus, der die Spuren dieser lokalen Entstehung an sich trägt. In dem Maße als die ursprünglich getrennten Stämme in einen regeren geistigen Verkehr treten oder gar allmählich zu einer Volksgemeinschaft zusammenfließen, geben nun jene Stammes- und Lokalgötter allmählich ihre Sonderexistenz auf, und es fließen damit vielfach zugleich verschiedene Göttergestalten in eine einzige zusammen. Dieser Prozeß der Vereinigung unterstützt ebensosehr die fortschreitende Vermenschlichung der Götter, wie diese ihrerseits wieder, indem sie den Gott von seiner Ursprungsstätte loslöst, zur Vollendung jener beiträgt. In dem Maße, als infolge aller dieser Bedingungen die ursprüngliche Naturbedeutung der Götter vergessen wird, gestaltet sich jetzt die Götterwelt mehr und mehr zu einem phantastisch gesteigerten Abbild der Menschenwelt. Gehen auch in dieses Abbild die Schwächen und Fehler des Menschen, und sie ebenfalls in mancher Beziehung in gesteigerten Formen, ein, so gewinnen doch nicht minder die Götter als erhabene Vorbilder jeder Art Tüchtigkeit, die unter Menschen geschätzt ist, eine umso größere Bedeutung, je mehr die Menschenähnlichkeit dieser Götter empfunden wird. Es erscheint dem Menschen nicht mehr als ein Ding der Unmöglichkeit, selbst dem Gotte ähnlich zu werden; ja in einzelnen Fällen tritt dieses Streben geradezu als eine Forderung an ihn heran. So wurde in Rom von dem Flamen Dialis verlangt, daß sein eigenes Leben ein Beispiel jener höchsten Reinheit und Heiligkeit sei, die man sich in dem Gott, dem er diente, verkörpert dachte*).

Gleichwohl erhält sich in der ethischen Bedeutung, die so die Vermenschlichung der Göttergestalten des Naturmythus gewinnt, genug von dem ursprünglichen Wesen dieser Götter, daß die Gefühlsfärbung, die dem Natureindruck anhaftet, auch in die späteren Umwandlungen übergeht: sie wird nur vermöge jener Verwandtschaft der Gefühle, denen die ästhetischen Wirkungen ihre Macht über das Gemüt verdanken, aus dem Sinnlichen in das Sittliche hinübergetragen. Sicherlich geschieht das aber, ohne daß ursprünglich die Übertragung als solche empfunden würde. Mit einer Art von Zwang verwandelt sich vielmehr für das primitive Denken der lichte Himmelsgott in ein Vorbild sittlicher Reinheit, die Gewitterwolke in einen Unheil sinnenden Dämon u. s. w. Das Bedürfnis

*) Wissowa a. a. O. S. 433 ff.

des Gemüts, die guten wie die schlimmen Ideale nicht in einer einzigen Vorstellung verkörpert zu denken, sondern sie, den verschiedenen Richtungen der Gefühle folgend, in eine Vielheit zu scheiden, findet dabei einen Anhalt in der Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen, deren jede die Anlage in sich trägt, als sinnliche Basis einer besonderen ethischen Vorstellung zu dienen. Anderseits freilich wirkt dieser sondernden Tendenz in einem gewissen Grade wieder die menschenähnliche Persönlichkeit der umgewandelten Naturgötter entgegen, die es zwar gestattet, daß an jedem derselben eine Tugend mehr als andere hervorleuchte, der es aber widerstrebt, dem persönlichen Ideal nicht auch die andern rühmenswerten Eigenschaften beizulegen. So entspringt schließlich die Verteilung der Eigenschaften an die vermenschlichten Naturgötter aus einer Art von Kompromiß zwischen der durch Naturbedingungen und ethische Bedürfnisse nahe gelegten Trennung, und der durch die persönliche Einheit geforderten Verbindung der Eigenschaften. In diesem Sinne erschien dem Griechen die Gestalt des Zeus als ein Vorbild aller Herrschertugenden, vornehmlich der Gerechtigkeit; aber der Gott vereinigt damit nicht bloß, entsprechend dem erhabenen Eindruck einer machtvollen Persönlichkeit, das höchste Maß körperlicher Stärke, sondern er ist nicht minder groß und furchterregend in der Leidenschaft. Hera bleibt, trotz der verunstaltenden Beimengungen, die teils aus der ursprünglichen Naturbedeutung, teils aus der Übertragung weiblicher Schwächen entspringen, und die in den mannigfachen Kämpfen mit Zeus zum Ausdruck kommen, doch zugleich ein Ideal edler Weiblichkeit. In Athene verkörpert sich jene geistige Klarheit und Besonnenheit, verbunden mit energischer Willenskraft, durch die sie im Kampf wie bei den Werken des Friedens als die mächtigste Helferin erscheint. Über allen hellenischen Göttergestalten aber als leuchtendes Vorbild einer jeden dem Griechen erstrebenswerten Tugend steht der klassischen Zeit Apollo, bei dem eben deshalb, weil seine ursprünglich aus den mannigfaltigsten Zügen des Seelenkultus und des Naturmythus zusammenfließende Bedeutung eine so weitverzweigte ist, kaum ein einzelner Vorzug genannt werden kann, den er vor andern in seinem persönlichen Wesen zum Ausdruck bringt. Um so mächtiger tritt bei ihm die allgemeine religiös-sittliche Bedeutung in dem Kultus, dessen Träger er ist, sowie in dem Einflusse hervor, den dieser Kultus auf den Pythagoreismus und durch ihn auf die ganze spätere Philosophie ausübte.

Es würde ein interessantes, jedoch der gegenwärtigen Aufgabe fernliegendes Unternehmen sein, jenen Unterschieden des Mythus nachzugehen, in denen sich selbst bei nahe verwandten Völkern die Verschiedenheit der ethischen Charakteranlage betätigt. Wie weit ab liegt doch der erhabene, und dabei die düsteren und furchterregenden Züge hervorkehrende Mythus der Inder von den eine vielseitigere, aber in ihrem Grundton lichtfreudige Lebensauffassung widerspiegelnden Göttervorstellungen der Griechen! Wie verschieden ist, trotz der Gemeinschaft der ursprünglichen Naturgrundlage, der römische Jupiter vom hellenischen Zeus! Jedes Volk schreibt, wie der alte Mythenfeind Xenophanes schon gesagt hat, seine eigenen Tugenden und Fehler auch seinen Göttern zu. Aber wo der Mensch, was er unter Menschen lobenswert findet, auf die Götter überträgt, da sieht er in diesen nicht mehr die Menschen, wie sie wirklich sind, sondern wie er wünscht, daß sie sein möchten; und so wird ihm das Bild, das er ursprünglich selbst gestaltet, zum Vorbild, in dessen Nacheiferung er nach Vervollkommnung strebt.

Doch nicht bloß die Tugenden, sondern auch die Schwächen und Fehler verkörpern sich, gemäß jenem Streben des Menschen, alles nach außen zu versetzen, was in ihm selbst lebt, in den menschlich gedachten Naturgöttern; und auch hierzu liegen schon in dem sinnlichen Gefühlscharakter des ursprünglichen Naturmythus die Bedingungen bereit. Der Wechsel von Tag und Nacht, von Winter und Sommer, die Verdunkelung des Himmels durch die Gewitterwolke, die zerstörende Macht des Feuers, oder die versengende Glut der tropischen Sonne und andere ähnliche Motive bieten sich überall dar, um dem Bedürfnis nach objektiver Verkörperung der düsteren Gemütsstimmungen, der an widrige Schicksale, und dann, in der weiteren Übertragung dieser Vorstellungen, der an das Verderbliche und an das Böse gebundenen Affekte einen äußeren Anhalt zu geben. Das typische Beispiel dieser Art bilden namentlich jene Vorstellungen, die, von dem Kampf des Lichtes mit der Finsternis ausgegangen, in dem Mythus der alten Iranier zu ihrer äußersten Entwicklung gelangt sind. Könnte es auch zunächst als eine Beeinträchtigung des ethischen Gehaltes der Religionsanschauungen erscheinen, wenn diese nicht bloß ein positives Ideal der Tugend, sondern zugleich ein negatives des Lasters enthalten, so ist in Wahrheit doch eine solche Ausbildung von Gegensätzen ein besonders kräftiges Zeugnis sittlicher Wertschätzung. Denn diese verstärkt sich durch den Kampf der Gegensätze. Das Tugendideal wird, wie jedes Gefühlserzeugnis,

größer und inhaltreicher durch seinen Kontrast mit dem Bösen. Auch das Christentum hat daher jenen Dualismus der iranischen Religionsvorstellungen sich zu eigen gemacht. Hier tritt er aber, wie auch schon in seinen Ursprüngen, in einen innigen Zusammenhang mit den später zu betrachtenden Vergeltungsvorstellungen, durch welche die Idee des sittlichen Ideals von dem neben ihr im Naturmythus bereits vorgebildeten Gedanken der sittlichen Weltordnung teilweise verdrängt wird.

c. Der Heroenkultus.

Indem sich die Naturgötter allmählich loslösen von den Naturerscheinungen, in denen sie ursprünglich verkörpert gedacht wurden, treten sie zu den Verhältnissen des menschlichen Lebens und Verkehrs in immer innigere Beziehungen. Sie nehmen teil an menschlichen Interessen, sie kämpfen die Schlachten der Krieger mit; sie sind, indem ihnen der Charakter jener Sondergötter erhalten bleibt, deren Vereinigung und Steigerung teilweise der Naturmythus seinen Ursprung verdankt, zu Schutzgottheiten der Städte und Landschaften, der Berufszweige und Beschäftigungen geworden. Sie finden endlich Wohlgefallen an irdischen Frauen und geben so einem Geschlecht von Halbgöttern den Ursprung, auf welches noch in später Zeit alle, die durch Geburt und gebietende Stellung hervorragen, mit Vorliebe ihren Stammbaum zurückführen. Damit hat sich der Übergang des Naturmythus in die Heroensage vollzogen. In ihr fließen Mythus und Geschichte mehr und mehr ineinander, indem teils der Naturmythus eine historische Umdeutung erfährt, teils aber historische Begebenheiten mit den Zügen des einstigen Naturmythus ausgestattet oder durch freie Schöpfungen der mythenbildenden Phantasie dichterisch ausgeschmückt werden. Auf diese Weise wird das eigenste Gebiet des Naturmythus, die Natur selbst, allmählich dem mythologischen Denken entzogen, und dieses richtet sich, während sich das wissenschaftliche Nachdenken der Naturanschauung bemächtigt, auf das, was dem Menschen immer ein Rätsel bleiben wird, auf seine Zukunft und die Wechselfälle des Schicksals, und auf die dem Gedächtnis entschwundenen Anfänge seines Geschlechts und seiner Geschichte. Die Naturgötter gewinnen so schließlich teils den Charakter von Schicksalsgöttern, teils werden sie zu Nationalhelden und Städtegründern. Nach beiden Richtungen ist der nie ganz verschwindende Dämonenglaube und Ahnenkultus

wohl im stande, diesen Wandel der Anschauungen zu befördern. Immerhin ist es bemerkenswert, daß in Griechenland wie in Rom die direkte Beziehung des Heroentums zu der Verehrung der Verstorbenen erst einer späteren Zeit angehört, welcher der Ursprung dieser Entwicklungen fremd geworden war, und die bereits unter dem mitwirkenden Einfluß orientalischer Religionsanschauungen stand.

Für die Erhaltung der mythischen Elemente des Denkens ist nun aber jene historische Umdeutung und ihre Vermengung mit wirklicher Geschichte von großer Bedeutung. Der Glaube an die Heroen überdauert lange den an die wirklichen Götter. Zeus und Apollo, Hera und Athene waren schon zu Gegenständen einer zweifelhaften Verehrung geworden, als noch die Taten des Theseus, der Pelopiden, des Odysseus für historische Wahrheit galten. Teils ist es die Zurückführung des Übermenschlichen auf menschliche Verhältnisse, die unmittelbare Anlehnung der Handlungen an menschliche Motive, teils die Vermengung mit den Begebenheiten und Persönlichkeiten der wirklichen Geschichte, die der Heroensage diese größere Glaubhaftigkeit und dadurch höhere Widerstandskraft gegen die zersetzenden Einwirkungen des philosophischen Denkens und des sonstigen Wandels der Anschauungen verleihen. Bei dieser besonders von der griechischen und der deutschen Heldensage freigebig geübten Einfügung historischer Landschaften und Persönlichkeiten in einen mythischen Stoff, dessen Elemente nicht selten zugleich auf einen einstigen Naturmythus zurückweisen, folgt das mythenbildende Bewußtsein dem Triebe nach einer lebendigeren Vergegenwärtigung der Gegenstände, und es ist so, ohne sich dieser Absicht bewußt zu werden, fortan geschäftig, den mythischen Stoff den sich ändernden Bedürfnissen des Bewußtseins anzupassen. Auf zwei Wegen verwandelt sich hierbei der Mythus in geglaubte Geschichte: teils indem ein der Naturanschauung entlehnter mythischer Inhalt durch die Ausstattung mit historischen Beziehungen dem Verständnisse näher gerückt, teils ndem ein wirkliches historisches Ereignis mythisch ausgeschmückt und verändert wird. Die erste dieser Umgestaltungen ist wieder die ursprünglichste, die zweite aber ist diejenige, die am längsten andauert, da sie sich bis tief hinein in die vom Licht der Geschichte erhellten Zeiten als eine Quelle neuer Sagenbildungen betätigt und so ein Zeugnis dafür ablegt, daß die mythenbildende Kraft nie ganz erlischt.

In allen diesen Beziehungen üben nun zugleich die mit dem Heroenkultus verbundenen Vorstellungen eigentümliche und nach-

haltige ethische Wirkungen aus, in denen manche Seiten des religiösen Lebens, die auf der Stufe des Naturmythus noch wenig entwickelt sind, ihre vollendetere Ausbildung erfahren. Der Gedanke, daß der Gott ein ideales Vorbild menschlichen Strebens sei, gewinnt erst durch die Vermenschlichung der Heroengestalten und durch die Beseitigung aller jener auf die Weltordnung bezüglichen Elemente, die an die Übermenschlichkeit der Göttererscheinungen geknüpft waren, seine volle Bedeutung. Man könnte sagen: der Naturmythus hat diesen Gedanken eigentlich nur insofern zu entwickeln vermocht, als bei ihm die Götter selbst schon im Begriffe stehen, in Heroen überzugehen. So tritt denn auch erst in der Heroensage das Streben ethischer Idealisierung in so greifbarer Weise hervor, daß schon im Altertum vielfach die Philosophie sich desselben bemächtigen konnte, um mit bewußter Absicht das Bild des Heroen und seiner Taten bald zur allgemeinen Versinnlichung eines sittlichen Ideals, bald zur Einprägung einzelner moralischer Lehren zu benutzen. Während die Philosophen die Naturgötter wegen der unsittlichen Ausschmückungen bekämpften, mit denen sie die dichterische Phantasie versehen hatte, billigten sie unter Umständen den Heroenkultus als ein wirksames Mittel sittlicher Nacheiferung, gewiß ein sprechendes Zeugnis ebensowohl für die längere Lebensfähigkeit dieser mythologischen Form, wie für ihren ethischen Wert.

Vor allen an der Hauptgestalt der griechischen Heroensage, an Herakles, treten diese Eigenschaften klar hervor. Wie in ihm verschiedene landschaftliche Gottheiten und allmählich sogar fremdländische mythische Elemente zusammengeflossen sind, so hat eigentlich der hellenische Nationalgeist an jedem Ort und zu jeder Zeit aus diesem Urbild eines Helden das gemacht, was ihm jeweils groß und bewundernswert erschien. Damit verbindet sich namentlich ein wahrscheinlich dem Naturmythus entstammender, dann aber ethisch besonders bedeutsam gewordener Zug: Herakles ist der arbeitende, leidende, durch Mühen und Verfolgungen gequälte, doch in allem Mißgeschick mutig ausharrende Held, dessen Tugend schließlich durch seine Erhebung unter die Götter belohnt wird. So spiegelt sich in dem Heraklesmythus eine das Leben und seine Aufgaben ernst nehmende, aber im ganzen heitere und hoffnungsfreudige Lebensanschauung. Herakles ist nicht ein Mühseliger und Beladener, der unter der ihm auferlegten Last ohne göttliche Hilfe zusammenbricht, sondern ein Gewaltiger, der sich selbst hilft durch seine Stärke und Ausdauer. Dazu ist dieses Lebensbild reich genug, daß jede Zeit

und beinahe auch jede ethische Richtung ihr entnehmen oder in sie hineinlegen kann, was ihr selbst als Ideal erscheint. Wie die Athleten der Gymnasien und die Wettkämpfer in Olympia in ihm, dem Vorbild männlicher Kraft und allesbezwingender Stärke, ihren Schutzheros verehren, so gilt er den Sophisten, den Erfindern der Fabel von Herakles am Scheideweg, als ein Beispiel kluger Vorsicht und bedachtsamer Überlegung, und so sehen schließlich die Schulen der Cyniker und Stoiker in ihm das Ideal eines den Schmerz verachtenden, Mühe und Entbehrung dem Lebensgenusse vorziehenden Weisen.

Abgesehen von diesem Streben, alles, was nur überhaupt lobenswert erscheinen mag, auf eine einzige ideale Persönlichkeit zu übertragen, fehlt es aber auch dem Heroenkultus nicht an jener Teilung der sittlichen Eigenschaften, die schon bei der Trennung der vermenschlichten Naturgötter eine so wichtige Rolle spielt. An die Naturgrundlage des Heroenmythus anknüpfend, wird sie zugleich das Mittel, verschiedene Heroengestalten in wechselvolle Beziehungen zu einander zu bringen, und so der Sage jenes geschichtliche Leben zu verleihen, das ihrer Vermengung mit der wahren Geschichte in wirksamster Weise Vorschub leistet. Man denke nur an die Verteilung der Charaktereigenschaften zwischen den Helden des trojanischen Sagenkreises oder der Nibelungensage! Die Gestalten eines Achilleus und Odysseus, eines Siegfried und Hagen bewahren, obgleich sie anscheinend absichtlich ausgeprägte Gegensätze sind, doch jede in ihrer Weise ihre ideale Bedeutung. Mag auch die epische Dichtung viel dazu beigetragen haben, die Lebendigkeit dieser Gegensätze zu erhöhen, so ist sie doch dabei ebenso den Impulsen gefolgt, die sie von der Volkssage empfangen, wie diese ihrerseits auf der Grundlage einer der bewußteren Gestaltung der Sage vorausgegangenen Übertragung von Naturanschauungen in sittliche Gegensätze erwachsen ist. So gewinnt auch hier der mythische Stoff seinen ethischen Wert durch ursprüngliche Gefühlsbeziehungen, die zwischen dem menschlichen Tun und der äußeren Natur bestehen.

Mehr noch als in seinen Göttern verkörpert aber ein Volk in den Helden seiner Sage seine eigensten sittlichen Anschauungen. Auch nach ihrer Vermenschlichung behalten die Götter etwas Unnahbares. Nicht bloß ihren Zorn, sondern auch ihre Gnade empfindet der Mensch als Schickungen, die er mit Demut zu empfangen hat, ein Gefühl, dem die Griechen in sinniger Weise in jenem Mythus Ausdruck gaben, der von den verhängnisvollen Folgen berichtet, die

ein allzu naher Verkehr mit den Göttern über das Haupt des Tantalos brachte. Das ist anders mit den Heroen. Wenn auch ihr eigener Ursprung auf die Götter zurückführt, so haben sie selbst doch unter Menschen menschlich gelebt und ein Geschlecht hinterlassen, zu dessen letzten Sprossen zu gehören vielleicht mancher sich rühmen mag. So erscheinen sie als erreichbare Ideale menschlicher Tugenden, ein Wert, der reichlich ersetzt, was ihnen im Vergleich mit den Göttern an Erhabenheit abgehen mag; und neben diesem Vorzug fällt noch der andere ins Gewicht, daß an die geschichtliche Wahrheit der Heroen fester und darum länger geglaubt wird als an die der Götter selbst.

Doch auch das Heroentum hat seine Zeit, nach deren Ablauf es zwar in der Volkssage immer noch fortlebt, wo es aber die sittliche Wirkung, die ihm durch die ideale Bedeutung der Heroen zukam, allmählich einbüßt. Die Gründe dieses Verfalls liegen teils in dem stetigen Wandel der mythischen Vorstellungen, teils und vornehmlich in der Veränderung der sittlichen Anschauungen. Auf die Dauer kann der Heroenkultus den Verfall des Naturmythus nicht überleben. Es zeigt sich bald, daß er doch aus diesem seine Kraft schöpft, und daß der Heros, wenn der Gott, der hinter ihm steht, verschwindet, entweder völlig zum Menschen, zu einer erdichteten Persönlichkeit der Geschichte, oder zur Spukgestalt des Volksaberglaubens wird, die Kinder und Furchtsame schreckt, aber ihre ethische Bedeutung völlig verloren hat. Indessen ist das sittliche Leben ein anderes geworden. Der Heros ist das Ideal einer rauhen Zeit, in der selbst etwas von der wilden Naturgewalt lebt, die sich dereinst in der Heroensage verkörpert hatte. Mag auch der Versuch, seine Gestalt veränderten Anschauungen anzupassen, eine Zeitlang gelingen, endlich muß er doch fehlschlagen, sobald nur erst aus den veränderten sittlichen Bedürfnissen eine neue religiöse Weltanschauung entsprungen ist, die den Kampf mit den Überresten des Naturmythus mit Erfolg aufnimmt. Auch den so entstandenen Kulturreligionen fehlt das persönliche Ideal nicht. Aber es nimmt in ihnen die ethisch wirksamste Form an, indem es nicht bloß in einzelnen zufälligen Zügen, wie in der Heroensage, sondern in dem wesentlichsten Teil seines Gehaltes an eine wirkliche Persönlichkeit von ungewöhnlicher sittlicher Größe gebunden ist. Diese pflegt dann freilich der mythischen Umgestaltung ebenfalls nicht zu entgehen.

d. Das Ideal der ethischen Religionen.

Keiner der Religionsanschauungen fehlen, wie unsere bisherige Betrachtung gelehrt hat, die ethischen Elemente gänzlich, und die Motive des religiösen Gefühls liegen denen des sittlichen so nahe, daß eine Scheidung beider kaum möglich ist. Doch die Naturreligion, die mit einem vielfach fremdartigen Quellen entspringenden mythischen Inhalt innig vermischt ist, enthält das Sittliche immer nur als einen Bestandteil neben zahlreichen andern, die zum Teil sogar mit ihm in Widerstreit stehen. Den Namen ethische Religionen können wir daher im Gegensatze zu diesen Entwicklungen solchen Religionsanschauungen beilegen, in denen von Anfang an sittliche Motive die vorwaltenden sind. Damit, daß sie die vorwaltenden sind, ist übrigens nicht gesagt, daß sie die einzigen seien. Wie vielmehr die religiösen Anschauungen in ihren Anfängen von jeder irgend nachweisbaren Spur sittlicher Motive frei sein können, so geht umgekehrt auch die entwickelte Religion keineswegs ganz in den sittlichen Motiven auf, von denen sie erfüllt ist. Religion und Sittlichkeit sind, nachdem sie sich ursprünglich kaum berühren, auch in den Kulturreligionen immer erst zu Gebilden geworden, die sich kreuzen, die aber darum doch niemals völlig zusammenfallen. Denn wenn religiös die Vorstellungen und Gefühle sind, in denen der Mensch eine ideale Erfüllung seiner Wünsche und Hoffnungen erblickt (S. 50), so ist es selbstverständlich, daß für den sittlichen Menschen das religiöse Ideal auch sein sittliches Ideal in sich schließt. Aber da der Mensch allezeit nicht bloß ein sittliches, sondern auch ein sinnliches, ein ästhetisch genießendes und ein erkennendes Wesen ist, so wird selbst am Ende dieser Entwicklung das religiöse zwar das sittliche Ideal in sich schließen, aber es wird niemals mit ihm identisch sein.

Nur in diesem beschränkten Sinne fallen daher auch die Begriffe ethische Religion und Kulturreligion zusammen. Die Naturreligionen sind stets auf dem Boden jener ursprünglichen Welt- und Lebensanschauungen erwachsen, in denen ein Volk ebensowohl seine Auffassung über die Natur und ihre Veränderungen wie über die sittlichen Eigenschaften des Menschen niedergelegt hat. Die Naturreligion ist niemals von einem Einzelnen geschaffen, wenn auch sicherlich einzelne Dichter und Denker an ihrer Ausgestaltung mitgewirkt haben. Die Kulturreligion ist dagegen von einer schöpferischen religiösen Persönlichkeit ausgegangen. Nicht als ob diese

dabei des Zusammenhangs mit den ihre Zeit beherrschenden Anschauungen und Trieben entbehren könnte. Doch wie bei der Naturreligion diese letzteren vorwalten, indem sie alles, was der Einzelne zu der Gemeinschaft der Ideen beitragen mag, als ein an und für sich unselbständiges Eigentum, das ebenso gut von jedem anderen beigesteuert werden könnte, in sich aufnehmen, so gibt umgekehrt in der Kulturreligion erst der Religionsstifter dem, was alle unausgesprochen bewegt, einen klaren und energischen Ausdruck, in den zugleich seine eigene Persönlichkeit in ihrer trotz des Zusammenhangs mit Zeit und Umgebung doch nicht zu verkennenden individuellen Bestimmtheit mit übergeht.

Wie nun aber in den Naturreligionen das Religiöse und Ethische allmählich sich von den mythischen Bestandteilen zu lösen strebt, ohne daß eine solche Scheidung jemals ganz gelingt, so verbindet sich auch früher oder später die ethische Religion mit mythischen Elementen, sei es, daß diese aus dem früher vorhandenen Naturmythus in sie übergehen, sei es, daß sie aus der nie erlöschenden Kraft der mythenbildenden Phantasie neu entstehen. Meistens sind wohl beide Faktoren, Übertragung und Neubildung, nebeneinander wirksam. Aus dem längst unverständlich gewordenen indischen Naturmythus hat die Buddhalegende manche Züge herübergenommen, so daß moderne Mythologen sogar Buddha selbst in einen Sonnenheros verwandeln wollten*). Innerhalb des Christentums ist dieser Einfluß mindestens in der Übertragung altheidnischer Sagen in christliche Vorstellungen zu spüren. Der Hauptantrieb für solche sekundäre Mythenbildungen bleibt aber doch die Persönlichkeit des Religionsstifters, dessen Gestalt von der Phantasie mit einem Sagenkranz umflochten wird, der das ideale Bild desselben zumeist gerade in seinem ethischen Werte hervorzuheben strebt. Wo daher eine solche einheitliche Persönlichkeit fehlt, wo, wie im Brahmanentum, die Begründung einer ethischen Religion von einer ganzen Priestergenossenschaft ausging, da ist die ethische Form lediglich aus einer allmählichen philosophischen Umgestaltung und Umdeutung der ursprünglichen Naturreligion hervorgewachsen, und der Übergang zu einer ethischen Weltanschauung gehört eigentlich nicht mehr der Religion, sondern der Philosophie an. Überdies fehlt hier vollständig jener wichtige ethische Faktor des persönlichen sittlichen

*) Vgl. hierzu Oldenburg, Buddha, S. 73 ff.

Vorbildes, der an die Existenz eines persönlichen Stifters der Religion gebunden bleibt.

In den vier größten Kulturreligionen der Welt, in der Lehre des Konfuzius, in dem Buddhismus, dem Christentum und dem Mohammedanismus, hat diese Idee einer sittlichen Persönlichkeit, in der die Religionsanschauung ihren einheitlichen Mittelpunkt findet, und die zugleich als das höchste Vorbild sittlichen Lebens gilt, ihre vollendetste Ausbildung erreicht. Das Ideal, das in dem Heroentum der antiken Volksreligionen in einseitiger und darum überall der Ergänzung bedürftiger Weise zum Ausdruck gelangte, konzentriert sich hier auf eine bestimmte historische Persönlichkeit, deren Bild zwar vielfach durch die Legende entstellt sein mag, deren sittliche Spuren aber allzu deutlich in der Geschichte erhalten sind, als daß dadurch der Wert ihrer alle mythologischen Phantasiegebilde überstrahlenden Wirklichkeit beeinträchtigt werden könnte. Kann die Taten der Heroen jeder Dichter erfinden, so bilden die überlieferten Lehren jener Religionsschöpfer durch den Geist sittlich-religiöser Intuition, der sie durchdringt, ein nicht zu fälschendes Zeugnis des Daseins ihrer Urheber. Daß Wort und Tat hier für den Gläubigen vollständig zusammenfallen, verleiht diesen Propheten und Mittelwesen zwischen Gott und der heilsbedürftigen Menschheit ihre ungeheure vorbildliche Bedeutung. Da Teilung eines Wertes überall den Wert selber beeinträchtigt, so kann das höchste Ideal nur ein einziges sein. Daß das sittliche Ideal, wenn es wirksam sein soll, ein persönliches und mit den Zeugnissen der Wirklichkeit ausgestattetes sein muß, ergibt sich aus der Natur der sittlichen Vorstellungen, die überall die handelnde Persönlichkeit des Menschen zu ihrem Mittelpunkt haben. Daß endlich in der idealen sittlichen Persönlichkeit Wort und Tat im vollendeten Einklang stehen, liegt in jener Betätigung des sittlichen Lebens in Gesinnung und Handlung begründet, die uns nach der durchgängigen Uebereinstimmung beider den Wert des Charakters ermessen läßt.

Wie das Heroentum ein notwendiges Entwicklungsprodukt der polytheistischen Naturmythologie, so ist das in der Einheit einer machtvollen Persönlichkeit verwirklicht gedachte sittliche Menschheitsideal das Korrelat eines ethisch geläuterten Monotheismus. Indem das Christentum Jesus als den Mittler zwischen Gott und der heilsbedürftigen Menschheit bezeichnet, hat es dieser Stellung einen selbst durch mythologische Trübungen nicht zu verdunkelnden Ausdruck gegeben.

3. Die Religion und die sittliche Weltordnung.

a. Die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode.

Die Idee, daß die Götter die Träger einer idealen sittlichen Weltordnung seien, hat sich erst allmählich aus verschiedenartigen Elementen des mythologischen Denkens entwickelt. Zu den wichtigsten dieser Elemente gehören die Vorstellungen vom Fortleben der Seele nach dem Tode. Ursprünglich aus selbständigen Motiven hervorgegangen und daher zumeist ganz außer Beziehung stehend zu ethischen Anschauungen, sind sie allmählich mit diesen in eine innige Verbindung getreten, indem sie sich einem der wichtigsten Bestandteile der Idee einer sittlichen Weltordnung, den Vergeltungsvorstellungen, als Stütze darboten. Auf einer späteren Stufe kann es daher leicht so erscheinen, als habe in diesen der Gedanke des Fortlebens nach dem Tode seine einzige Triebfeder. Mag aber auch anerkannt werden, dass er, einmal entstanden, jenen seine lange Erhaltung und zum Teil seine späteren Umgestaltungen verdankt, so ist es doch ein bedeutsames Zeugnis für die vielverzweigten Wurzeln des religiösen Gefühls, daß diese Elemente zunächst geschieden sind und erst auf einer späteren Stufe, sich gegenseitig unterstützend und stärkend, zu einer einheitlichen Kraft zusammenfließen.

Allen Völkern ist ursprünglich die Ansicht eigen, daß der menschliche Geist ein von dem Körper abtrennbares sinnliches Wesen sei. Zwei Quellen hat dieser noch in die Anfänge der Philosophie hinüberreichende naive Materialismus: die Erscheinungen des Todes und die des Schlafes. Der Eindruck des mit dem letzten Hauch des Atems dahinschwindenden Lebens ist hier das ursprünglich Bestimmende, wie uns noch heute die Bezeichnungen des Geistes und der Seele in den verschiedensten Sprachen verraten. Geist, animus, spiritus, ψυχή, ruach, alle diese Wörter weisen auf die Vorstellung hin, daß mit dem letzten Atemzug die Seele entfliehe*). Demnach wird sie noch heute im Volksglauben als ein Windhauch, ein Rauch

*) Über Geist vgl. Hildebrand in Grimms Wörterbuch, IV, S. 2623, über das hebr. ruach Gesenius, Handwörterbuch, 7. Aufl., S. 797. Eine Zusammenstellung der Wörter noch anderer Sprachen mit gleicher Bedeutung gibt schon F. A. Carus, Geschichte der Psychologie. Nachgelassene Werke, III, S. 51. Der Ursprung des deutschen Wortes Seele ist unsicher.

oder ein Wölkchen vorgestellt. Die weitere Umbildung der Ideen knüpft sodann an das Traumbild an. Die Seele ist ein Schatten, dem Auge sichtbar, aber vor der tastenden Hand in Luft zerrinnend. Wie schon während des Traumes die Seele den Körper zeitweise verlassen und etwa in Gestalt eines Schmetterlings, einer Maus oder Schlange weite Wanderungen vollführen kann*), so wird sie auch nach dem Tode zuweilen in Tieren verkörpert gedacht, namentlich in solchen, die durch die Geschwindigkeit ihrer Bewegungen, ihr plötzliches Kommen und Verschwinden ein unheimliches Grauen erregen, das nun dem Eindruck des Todes als ein verwandtes Gefühl entgegenkommt. Daß solche Vorstellungen für die späteren planmäßig ausgebildeten Seelenwanderungsideen die natürlichen Anknüpfungspunkte darboten, ist nicht zu verkennen. Für die herrschende Entwicklung der Vorstellungen ist aber dieser Glaube der Verkörperung in Tieren oder auch in anderen, selbst leblosen Gegenständen von verhältnismäßig untergeordneter und vorübergehender Bedeutung. Die Erinnerung an den Lebenden bleibt so mächtig, daß sie immer wieder dem Geist des Verstorbenen sein Bild leiht.

Sind hiernach die Anschauungen, die sich an den Gedanken der Trennung der Seele vom Körper knüpfen, ähnlich den Dämonenvorstellungen, mit denen sie auf das engste zusammenhängen, ursprünglich ganz und gar frei von irgendwelchen unmittelbaren Motiven sittlicher Art, so überträgt sich nun diese Unabhängigkeit zumeist auch noch auf die primitiven Vorstellungen, die an die selbständige Existenz der Seele in Bezug auf die Art ihres Fortlebens geknüpft werden. Nur freilich beginnen sich hier zugleich frühe schon jene Affekte und Wünsche zu regen, von denen der Einzelne teils durch die Erinnerung an seine Verstorbenen, teils durch den Gedanken an den eigenen Tod ergriffen wird. Wo die erstere vorwiegt, da teilt sich allmählich auch den Vorstellungen vom Leben nach dem Tode etwas von jener Trauer mit, die der Zurückgelassene über den erlittenen Verlust empfindet. So wird es begreiflich, daß sich der lebensfreudige Grieche den Hades als eine düstere Stätte freudlosen Daseins dachte. Wo dagegen das Sinnen und Trachten des Menschen mit banger Erwartung dem zugewandt ist, was nach diesem Leben kommt, da wird im Gegensatze zu den Mühen des Diesseits zumeist die Zukunft nach dem Tode als eine unaufhörliche Folge jener Genüsse ersehnt, an denen die Wirklichkeit für den

*) Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Aufl., S. 905.

begehrlichen Sinn zu arm ist. So träumt der Indianer, der ein unstetes, in Entbehrungen abgehärtetes Jägerleben führt, von den glücklichen Jagdgründen im Westen, in denen die Geister der Verstorbenen ein im Überfluß schwelgendes Leben verbringen*). So glaubte der Germane, der in seinen rauhen Wäldern an Streit und Arbeit gewöhnt war, daß den Helden in Walhalla bei fröhlichem Trinkgelage und ergötzlichen Kampfspielen ein nie aufhörendes Glück erwarte**). Sobald in dieser Weise die eigenen Hoffnungen und Befürchtungen an den Vorstellungen von der Zukunft den überwiegenden Anteil haben, so wird aber damit zugleich die Idee der Vergeltung nahegelegt.

Nach ihrem Inhalte zerfallen übrigens die Vorstellungen vom zukünftigen Zustande wieder in zwei Gedankenreihen: in eine niedrigere, die an dem unmittelbaren Eindruck des Todes und dessen, was ihm vorausgegangen ist, haften bleibt, und in eine höhere, die den ferneren Schicksalen der Seele zugewandt ist, welche sich die Phantasie in einer von den Erinnerungen an die unmittelbaren irdischen Erlebnisse unabhängigeren Weise ausmalt. Beide Gestaltungen stehen zumeist, doch nicht ausnahmslos, mit den oben besprochenen verschiedenen Motiven dieser Vorstellungen in Zusammenhang.

Wo die Erinnerungsmotive vorwalten, da ist die erste Form der Anschauungen die herrschende. Nach ihr verbleiben die Geister an den Stätten ihres Lebens oder wenigstens in der Nähe derselben. Bald wird die Leiche als der dauernde Sitz der Seele angesehen, eine Vorstellung, der sichtlich die an den verschiedensten Orten entstandene Sitte der künstlichen Erhaltung des Leichnams ihren Ursprung verdankt. Bald sollen die Geister der Verstorbenen, nach dem schon erwähnten Glauben von dem Übergang der Seele beim Tode in äußere Objekte, Tiere oder selbst leblose Gegenstände in Besitz nehmen. Bald soll endlich der Geist unsichtbar oder als spukhafter Schatten, der nur in der Nacht sichtbar wird, die Lebenden umschweben. Alle diese Vorstellungen stehen zu dem Ahnenkultus, der ja aus den nämlichen Motiven entspringt, in einer leicht erkennbaren Beziehung. Wo der letztere, wie in Rom, von frühe an einen Grundzug des religiösen Lebens bildete, da hat daher selbst die Kultur jene primitiven Vorstellungen nicht überwinden können. Doch

---

*) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, S. 197. Ratzel, Völkerkunde, II, S. 694 ff.

**) Grimm, Deutsche Mythologie, S. 682 ff.

auch sonst bilden diese bald in Formen des Aberglaubens, bald sogar in einzelnen religiösen Anschauungen einen mit den entwickelteren Ideen in Widerstreit tretenden, aber gleichwohl nie ganz auszurottenden Bestandteil der Vorstellungen vom zukünftigen Leben.

Sobald die Hoffnungen und Befürchtungen des eigenen Schicksals nach dem Tode im Vordergrund des Bewußtseins stehen, überwiegt jedoch regelmäßig die zweite Gedankenreihe. Es bildet sich die Vorstellung von einem besonderen Land oder Reich der Toten, auf das freilich wiederum die der Wirklichkeit entnommenen Anschauungen übertragen werden, das jedoch infolge seiner Selbständigkeit in der Ausmalung der Freuden wie der Schrecken des Daseins der Phantasie freien Raum läßt. Solange die Geister in der Umgebung der Lebenden bleiben, führen sie unvermeidlich ein von diesen abhängiges, bald ihren Wünschen dienendes, bald ihre Pläne störendes, immer aber gedrücktes, von dem gespenstischen Grauen, von dem eine solche Vermengung des Todes mit dem Leben begleitet ist, beeinträchtigtes Dasein. Erst durch die vollständige Trennung des Diesseits und Jenseits gewinnt daher dieses auch in ethischer Beziehung einen höheren Wert. Dabei können nun immer noch die Vorstellungen über den Aufenthalt und Zustand der Seelen die verschiedensten Formen annehmen, die teils von der allgemeinen Bewußtseinsentwicklung, teils von der besonderen Gefühlsrichtung bestimmt werden. Am nächsten berühren sich diese Vorstellungen mit dem vorigen Gedankenkreis, wenn bestimmte Gegenden in der Nähe der Wohnstätten der Lebenden, namentlich einsame Täler und Schluchten den Seelen der Verstorbenen angewiesen werden. Ein weiterer Schritt führt den Insel- und Strandbewohner zu der Annahme entfernter, jenseits des Meeres gelegener Inseln, die eine den Lauf des Lebens mit dem Wandel der Sonne in Beziehung setzende Symbolik stets nach Westen verlegt hat. Nicht bloß Hesiod läßt so die Halbgötter des vierten Zeitalters auf den „Inseln der Seligen" ein ungetrübtes Glück genießen, sondern auch der Polynesier und der nordamerikanische Indianer erzählen von der Meerfahrt, welche die Seelen nach solchen Inseln bringt. Malt sich die Phantasie das künftige Schicksal als ein düsteres und freudloses aus, so wird, wie im poetisch ausgestalteten Mythus der Griechen, das Innere der Erde zu einer Unterwelt, einem Schattenreich, das von besonderen Göttern beherrscht wird. Ist im Gegensatze dazu die Hoffnung einer besseren Zukunft die vorherrschende Triebfeder, so werden in die lichten Räume des Himmels und der Gestirne die

Stätten der Seligen verlegt, unter dem Antrieb der nämlichen Assoziation des Lichten und Hohen mit dem Vollkommenen und Reinen, die auch den Göttern Wohnsitze auf den Höhen der Gebirge oder im Himmel anweist. Dem Hades oder Orkus tritt so das Elysium, der Hölle das Paradies gegenüber. Sind diese gegensätzlichen Anschauungen erst nebeneinander zur Geltung gekommen, so ist dies immer schon ein Zeichen, daß sie unter dem Einflusse sittlicher Vergeltungsvorstellungen stehen. Darum vollzieht sich nun auch, nachdem beide ursprünglich wohl immer unabhängig entstanden waren, allmählich eine wechselseitige Assimilation derselben. Zunächst spiegeln sich in den entgegengesetzten Vorstellungen des künftigen Zustandes nur die Gefühle der Hoffnung und Furcht, mit denen die Ungewißheit jenes Zustandes das Gemüt erfüllt. Sobald sich aber die sittlichen Triebe dieser Bilder bemächtigen, verbindet sich zugleich die Schätzung des Guten und die Verwerfung des Bösen mit den Gefühlen der Hoffnung und Furcht, um das künftige Leben zu einer Welt der Vergeltung zu machen, in der einem jeden das Maß von Glück und Schmerz zugeteilt wird, das er sich im gegenwärtigen Leben verdient hat. Doch auf dieser Stufe der Entwicklung werden noch weitere ethische Motive wirksam, die eine besondere Betrachtung erheischen.

b. Die Entwicklung der Vergeltungsvorstellungen in den Naturreligionen.

Die Götter des Naturmythus haben sich, nachdem sie zu menschenähnlichen und doch in allen ihren Eigenschaften übermenschlichen Wesen geworden sind, allmählich selbst in sittliche Ideale, Vorbilder sittlicher Tüchtigkeit oder, wo die Vorstellung des negativen Ideals entstanden ist, zum Teil auch in Vorbilder des Abfalls vom Guten umgewandelt. In ihrem Schutze stehen aber nun zugleich Recht und Gesetz, Staat und Familie, die Übung der individuellen und der sozialen Tugenden. Sie haben die sittliche Weltordnung gegründet, und sie erhalten sie durch Belohnung und Strafe.

Mit den Vorstellungen vom Leben nach dem Tode steht diese Idee einer göttlichen Weltordnung ursprünglich in keiner notwendigen Beziehung. Sie fehlt auch da nicht, wo die ersteren fast völlig mangeln, wie bei den Semiten, und sie bildet einen deutlich hervortretenden Bestandteil des religiösen Denkens, wo der Glaube an das Fortleben zunächst von dem düstern Eindruck des Todes bestimmt wird, so daß der Tod überhaupt als ein Übel erscheint, das kaum

Abstufungen zuläßt, wie bei den Griechen der homerischen Welt. Aber die Erfahrung zeigt zugleich, daß die Verbindung beider Vorstellungskreise auch in diesen Fällen mit der Zeit eingetreten ist, und daß sogar da, wo das künftige Leben anfänglich gar keine Stelle in dem mythologischen Denken fand, ihm der Vergeltungsgedanke später diese Stelle erobert hat. Mögen hierbei äußere Einflüsse, Übertragungen fremdartiger Religionsvorstellungen wirksam gewesen sein: die Tatsache, daß die letzteren einen fruchtbaren Boden fanden, bleibt immerhin ein Zeugnis für ein mit der Entwicklung der sittlichen Anschauungen allmählich heranreifendes religiöses Bedürfnis. Am klarsten spiegelt sich die psychologische Entwicklung, die zu dieser Verschmelzung geführt hat, in den Wandlungen, die in dieser Beziehung die religiösen Anschauungen der Griechen erfahren haben.

Den Anfang der religiösen Entwicklung bildet auch hier ein primitiver Seelenkult, auf den noch später mannigfache Spuren zurückweisen. Doch frühe schon wird dieser, wahrscheinlich unter dem Einflusse der um sich greifenden Sitte der Leichenverbrennung, zurückgedrängt, um jener fast ausschließlich der sinnlichen Wirklichkeit zugewandten Lebensanschauung Platz zu machen, die in den homerischen Gedichten ihren Ausdruck gefunden hat*).

Hier ist das irdische Leben der Schauplatz der göttlichen Gerechtigkeit, und diese äußert sich vorzugsweise als strafende. Die Tugend findet ihren Lohn in sich selber und in der nicht ausbleibenden Anerkennung der Mitmenschen; die Strafe aber folgt dem Frevel entweder auf dem Fuße nach, oder sie ereilt ihn später, wenn die Gelegenheit günstig ist, zumeist in dem Augenblick, wo sie den Täter am empfindlichsten trifft. Die Idee der strafenden Gerechtigkeit steht so nicht nur außer aller Beziehung zu einem Leben nach dem Tode, sondern es waltet auch noch durchgängig die Vorstellung, daß die Vergeltung den Schuldigen selbst früher oder später während seines Lebens ereile. Die Götter überhaupt, namentlich Zeus, sind die Schützer der sittlichen Weltordnung. Ihre Strafe trifft den Verbrecher bald allein, bald zusammen mit seinen Stammesgenossen und Nachkommen. Die Schuld des Herrschers fällt zurück auf das Schicksal des Staates. So büßt die Gesamtheit der Troer für den Frevel des Paris. Teils ist es die

*) Erwin Rhode, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 3. Aufl., 1903, I, S. 1 ff.

Idee der Staatsgemeinschaft, die hier einwirkt, teils die Vorstellung, daß es für die Häupter eines Gemeinwesens eine besonders empfindliche Strafe sei, wenn dieses mit ihnen untergehe. Vor allem aber wird es als eine der schwersten Strafen empfunden, wenn das Verhängnis die Kinder vor den Augen der Eltern erfaßt, wie in dem Fall der Niobe, deren Söhne und Töchter von den Pfeilen des Apollon und der Artemis dahingerafft werden, weil jene übermütig mit ihnen geprahlt hatte.

Die oft sich aufdrängende Beobachtung, daß das Verbrechen lange Zeit ungesühnt bleiben kann, mag dann das Aufkommen solcher Anschauungen begünstigt haben, die es möglich machten, widersprechenden Erfahrungen zum Trotz die Forderung einer strafenden Gerechtigkeit aufrecht zu erhalten. Dadurch wird der Spielraum der letzteren allmählich immer weiter. Er reicht über das Leben des Verbrechers selbst hinaus, indem sich die Vorstellung entwickelt, daß an seinen Nachkommen die Schuld gerächt werde, deren Strafe ihn nicht mehr ereilen konnte. Die Idee der Blutsgemeinschaft und der durch sie für die menschlichen Rechtsvorstellungen maßgebend gewordenen Blutrache kommt dieser Erweiterung des Strafgebiets begünstigend entgegen. Ist doch die Strafe der Nachkommen in gewissem Sinne nur die passive Ergänzung der Blutrache. Wie hier der Blutsverwandte für den Geschädigten, der sich selbst keine Sühne verschaffen kann, eintritt, so wird er dort als der Stellvertreter dessen betrachtet, den der Tod dem rächenden Arm der Gerechtigkeit entzogen hat. In diese Entwicklung der Gerechtigkeitsidee mußte nun die Neubelebung jenes zur homerischen Zeit zurückgedrängten Seelen- und Ahnenkultus fördernd eingreifen, der überall in den Veränderungen der religiösen Vorstellungen, namentlich aber in dem immer mehr zur Herrschaft gelangenden Kultus der alten, chthonischen Götter sich ausprägte.

Die poetische Gestaltung dieser neuen Weltanschauung begegnet uns bei den attischen Tragikern. Hier ist die Idee vorherrschend, daß die Nachkommen noch lange nach dem Tode des Frevlers von der Strafe ereilt werden. Nicht bloß das Unglück, sondern auch die Schuld ihrer Söhne und Enkel wird als eine Sühne für die Schuld der Vorfahren betrachtet. Die Sagen, die an die mythischen Geschlechter der Pelopiden und Labdakiden geknüpft sind, bilden eine ununterbrochene Kette von Beispielen für diese fortwirkende Macht des der Schuld folgenden unentrinnbaren Verhängnisses, welches die Angehörigen und Nachkommen des Schuldigen immer wieder von

neuem in Schuld verstrickt. So rächt auch der Stammgott Israels die Sünden der Väter an den Nachkommen bis in das dritte und vierte Glied. Doch fehlt in diesem Fall nicht die Lichtseite des Bildes: wer ein dem Gott wohlgefälliges Leben führt, dem lohnt er es bis in die fernsten Geschlechter.

Hier kann es nun nicht mehr ausbleiben, das die Idee der fortwirkenden Gerechtigkeit mit den Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, sobald diese nur irgend entwickelt sind, in Verbindung trete. In der Tat bricht bei den Griechen überall die Vorstellung durch, daß die Abgeschiedenen im Hades teilnehmen an den Schicksalen ihres Geschlechts, und daß sie Schuld und Unglück ihrer Söhne und Enkel als eine Strafe ihrer eigenen Schuld empfinden. Mit der Anschauung, daß die Toten Schmerz leiden, indem sie das Leid der Lebenden teilen, verbindet sich aber leicht noch eine weitere Vorstellung. Wird der Frevel, den der Lebende begangen, gesühnt durch die Trauer, die über ihn im Hades verhängt wird, so braucht nun diese Trauer nicht mehr bloß in der Mitempfindung zu bestehen, mit der er die Schicksale seines Geschlechts begleitet. Sie kann ein selbständiges Leid sein, das ihm in jenem Dasein zugefügt wird. In ihren Anfängen reicht die Anschauung von einer immerwährenden Pein, die der Frevler in der Unterwelt erleide, vielleicht in eine frühe Zeit zurück. So begegnen uns schon in der Odyssee, allerdings an einer Stelle, die wohl eine spätere Einschaltung ist, die Bilder des Tityos, dessen Leber fortwährend von zwei Geiern, den Repräsentanten der Begierden, zerfleischt wird, des Tantalos, der nach einem immer wieder entzogenen Genusse schmachtet, und des Sisyphos, der unablässig den herabrollenden Felsblock emporwälzt*). Aber sie sind hier augenscheinlich nur Hilfsmittel, welche die Phantasie geschaffen, um durch die Ewigkeit der Strafe ihre Furchtbarkeit zu erhöhen, und sie sind darum Fortsetzungen solcher Strafen, welche die Frevler schon im irdischen Dasein erduldet haben. Entsprechend hat auch die entgegengesetzte Idee der ins Jenseits sich fortsetzenden Belohnung der Tugend bereits früh vereinzelte Vorläufer. So tritt die Vorstellung des Elysiums, wo die Abgeschiedenen ein müheloses, ewig heiteres Dasein verbringen, ebenfalls schon in der Odyssee auf; doch diese Belohnung bleibt ein Vorzug für einzelne Sterbliche: in solchem Sinne wird sie dem Menelaos auf der Heimkehr von Troja geweissagt**). Dabei bewegen sich freilich alle diese Vorstellungen

*) Odyssee 11, 576 ff.
**) Odyssee 4, 561 ff.

eigentlich immer noch auf einem vorsittlichen Gebiete. Denn Verdienst und Frevel werden bestenfalls nach dem Gehorsam gegen die Wünsche der Götter bemessen, die selbst keineswegs sittliche zu sein brauchen, und nicht selten sogar bloß nach der willkürlichen Neigung und Abneigung, welche die Götter einzelnen Sterblichen zu teil werden lassen.

Sobald aber solche Vorstellungen verallgemeinert, von einzelnen durch die Huld oder Mißgunst der Götter ausgezeichneten Sterblichen auf die Gesamtheit der Menschen übertragen werden, so tritt nun damit von selbst das Leben nach dem Tode mehr und mehr in den Dienst des Vergeltungsgedankens: es gestaltet sich zu einem System von Strafen und Belohnungen, das sich nicht mehr bloß aus dieser Welt in das Leben nach dem Tode fortsetzt, sondern in dem letzteren erst seinen eigentlichen Anfang nimmt. Damit ist jene Forderung göttlicher Gerechtigkeit, die im irdischen Dasein so oft unerfüllt bleibt, zu ihrer vollen, durch widerstreitende Erfahrungen nicht mehr zu trübenden Geltung gelangt. Die Götter der Unterwelt werden nun zu Richtern über die Taten der Gestorbenen. Tartarus und Elysium werden als die vollständig getrennten Wohnorte der Sünder und der Seligen einander gegenübergestellt. Dort führt Pluto, hier der blonde Rhadamanthys die Herrschaft. Indem so die Götter des Schattenreichs in das Amt strafender und lohnender Gottheiten einrücken, verblaßt jene Vorstellung, nach der noch im irdischen Leben dem Verbrechen die göttliche Strafe folge, und soweit sie erhalten bleibt, löst sie sich wenigstens von der unnahbaren Hoheit der olympischen Götter, um an besondere Schicksals- und Strafgottheiten untergeordneter Art, die überlebenden Nachkommen der Gestalten des alten Dämonenglaubens, die Mören, die Erinnyen, überzugehen. Bei diesem Wandel der Anschauungen erhöht sich zugleich die ethische Bedeutung der oberen Götter, indem nun nicht mehr jeder einzelne Akt göttlicher Gerechtigkeit, umsomehr aber die allgemeine Erhaltung derselben in ihre Hand gelegt ist.

Die Läuterung des sittlichen Gefühls, die mit der Ausbildung dieses Gedankens einer allgemeinen sittlichen Weltordnung verbunden ist, findet nun in zwei bemerkenswerten Veränderungen ihren Ausdruck. Die erste besteht darin, daß die Idee der Belohnung des Guten allmählich eine wachsende Bedeutung gewinnt. Die Götter erscheinen nicht mehr bloß als die Rächer begangenen Frevels, sondern, indem sie einem Jeden in einem künftigen Leben nach dem Maß seiner Handlungen im Diesseits sein Los zu-

teilen, verkörpert sich in ihnen immer vollständiger der Gedanke einer allwaltenden Gerechtigkeit. Zugleich beschränkt sich diese nicht mehr bloß auf einzelne bevorzugte Sterbliche, sondern sie erstreckt sich in gleicher Weise über Hoch und Gering, so daß von selbst mit der Erwartung künftiger Vergeltung auch die Hoffnung auf die Ausgleichung jener unverschuldeten Unterschiede sich verbindet, die Geburt und zufällige Schicksale im Leben des Menschen herbeiführen. Die zweite Veränderung, die damit Hand in Hand geht, besteht in dem allmählichen Zurücktreten jener Vorstellungen göttlicher Strafe, die aus sittlich gleichgültigen Motiven den Menschen trifft, Vorstellungen, die zumeist in der nämlichen Vermenschlichung der Götter ihre Quelle haben, die dieselben auch der menschlichen Schwächen und Leidenschaften teilhaftig macht. Je menschlicher der Gott erscheint, umsomehr kann auch sein Zorn durch Handlungen gereizt werden, die nicht an sich tadelnswert sind, sondern nur seinen zufälligen Launen und Wünschen widerstreiten. Ja es kann sich ereignen, daß Glück und Ruhm eines Sterblichen, sogar wenn sie aus sittlicher Tüchtigkeit entsprungen sind, den Zorn des Gottes erregen, weil das über das gewöhnliche menschliche Maß hervorragende Verdienst ein Vorrecht ist, das der Gott allein für sich in Anspruch nimmt. Auf solchen Voraussetzungen beruht wohl die bei den Hellenen so verbreitete Vorstellung von dem Neid der Götter, eine Vorstellung, die, trotz ihrer unsittlichen Auffassung von den Beweggründen des göttlichen Willens, doch für die ethische Entwicklung nicht ohne Bedeutung ist. In der Tat birgt diese Idee, wenn auch in einer unvollkommenen religiösen Form, doch selbst einen sittlichen Kern. Auf der einen Seite liegt in ihr der Gedanke, daß allzuviel Glück leicht den Menschen übermütig mache und so das Gleichgewicht seiner sittlichen Kräfte störe. Auf der andern Seite ist es die Forderung der ausgleichenden Gerechtigkeit, die in jener Anschauung, daß ein gewisses Maß menschlicher Vorzüge nicht überschritten werden dürfe, ohne daß es durch ein entsprechendes Maß von Mißgeschick aufgewogen werde, zum ersten Mal ihre Stimme erhebt. Indem aber allmählich diese Forderung vom Diesseits in das Jenseits verlegt wird, weicht zugleich der niedrige Affekt des Neides der Idee einer vollkommenen Gerechtigkeit, die nicht nur das Gute belohnt und das Böse bestraft, sondern auch alle Verschiedenheit der Lebensschicksale so ausgleicht, daß jedem zukommt, was ihm gebührt. Doch in diesem Wandel der Anschauungen sind bereits Einflüsse zu spüren, die nicht mehr der

autonomen Entwicklung der Naturreligion angehören, sondern von dem allmählich herangereiften philosophischen Nachdenken auf sie ausgeübt werden.

c. Der Einfluß der Philosophie auf die Vergeltungsvorstellungen.

Innerhalb der Entwicklung der Naturreligionen war die Ausbildung ethischer Gegensätze da vor allem nahe gelegt, wo der Mythus selbst von frühe an den Widerstreit glück- und unheilbringender Wesen ausgebildet hatte, wie dies bei den indogermanischen Völkern namentlich in der iranischen, und zum Teil in der altgermanischen Mythologie geschehen war. Doch zeigt gerade die Entwicklung der iranischen Religionsvorstellungen, daß sich diese vollständige Versittlichung des Unsterblichkeitsgedankens nicht ohne den Einfluß philosophischer Spekulation vollzog. Schon in den ältesten Hymnen des Zendavesta tritt uns eine Verbindung religiösen Gefühls und philosophischen Nachdenkens entgegen, wie sie überall auf die Einwirkung machtvoller Persönlichkeiten zurückweist, die den Inhalt der ursprünglichen Naturreligion in ethischem Interesse umgestalten.

Anderseits bieten nun aber auch die in dem Mythus überlieferten Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, da in ihnen immerhin bereits sittliche Keime enthalten sind, der Philosophie willkommene Anknüpfungen bei ihren Versuchen, die letzten Motive des sittlichen Bewußtseins nachzuweisen. So kommt es, daß vor allem das Ethische ein Gebiet ist, auf dem sich Philosophie und Mythologie in der mannigfaltigsten Weise begegnen, sei es, daß der Mythus von philosophischen Gedanken durchdrungen ist, sei es, daß die Philosophie ihre Begriffe in mythologischen Bildern zu verkörpern strebt, oder sei es endlich, daß beide, Religion und Philosophie, dergestalt verschmelzen, daß es kaum möglich ist, zu entscheiden, ob die religiösen Elemente oder die philosophischen die überwiegenden sind. Als ein Beispiel der ersten Form, der von philosophischen Gedanken beeinflußten Religion, können wir wohl das zoroastrische System, als ein Beispiel der zweiten, der von religiösen Ideen getragenen Philosophie, den Platonismus, und endlich als das unvergleichliche und nirgends wieder erreichte Vorbild einer völligen Durchdringung religiöser und philosophischer Elemente die Weltanschauung des Brahmanismus betrachten.

Ihre intensivste Steigerung hat die sittliche Verwertung der Vorstellungen vom Leben nach dem Tode namentlich in zwei philo-

sophischen Systemen gefunden, von denen das eine dem Orient, das andere dem Abendland angehört: in der Vendantaphilosophie der Inder und in dem Platonismus. Beide haben auf die zwei weltbeherrschenden Religionen, auf den Buddhismus und das Christentum, einen tiefgreifenden Einfluß ausgeübt. In konsequenter Fortbildung des Gedankens, daß dem Tode ein unbegrenztes Dasein folge, dessen Wert nach dem Inhalt des gegenwärtigen Lebens sich richte, gestehen sie diesem Leben überhaupt nur die Bedeutung einer Vorbereitung auf das Jenseits zu. Zwar hatte, von ähnlichen Voraussetzungen aus, schon die altägyptische Theologie in die Gedanken an Tod und Unsterblichkeit den Schwerpunkt des religiösen Kultus verlegt. Aber um dieser Anschauung ihre volle Macht über die Geister zu geben, dazu bedurfte es gleichzeitig jenes spekulativen Idealismus, den die Vedantaphilosophie und das platonische System unabhängig voneinander entwickelt haben. Der Ägypter sucht die ganze Körperlichkeit des diesseitigen Lebens in das jenseitige zu retten, das ihm daher nur eine Fortsetzung des sinnlichen Daseins ist. Das brahmanische und das platonische System erst erheben sich zum Glauben an die Unsterblichkeit des Geistes, während ihnen die Sinnenwelt als eine vergängliche gilt, die nur in dem Maße einen Wert besitzt, als das unvergängliche geistige Sein an ihr teilnimmt. So entwickelt sich hier jener Trieb, der Welt zu entfliehen und sich ganz in das eigene Innere zu vertiefen, der in der Vedantaphilosophie den vollen Gegensatz zu der werktätigen, den Zwecken des sinnlichen Daseins und der bürgerlichen Gesellschaft zugewandten Ethik des Hellenentums bildet. Der Platonismus, selbst aus dem Hellenentum hervorgegangen, steht zunächst noch vermittelnd zwischen beiden Gegensätzen. Aber in den mystischen Richtungen, in die er ausmündet, und in der mönchischen Askese, die aus der platonischen Verachtung der Sinnenwelt die praktische Folgerung zieht, treten auch hier die sittlichen Pflichten in den Hintergrund. Der Mystiker wie der Asketiker meinen, jener, indem er sich ganz in den Gedanken einer übersinnlichen Welt versenkt, dieser, indem er so viel als möglich die Schranken der Sinnlichkeit durch ihre Abtötung zu vernichten glaubt, schon hier die ewigen Güter eines von der Last der Erde befreiten Daseins genießen zu können. So wird nach einer sittlichen Belohnung gestrebt ohne sittliche Handlungen, und indem das sittliche Leben von allen Beziehungen zur Außenwelt gelöst wird, verschwindet jede wirkliche sittliche Tätigkeit. An diesem Widerspruch ist der Brahmanismus gescheitert. Das Christentum

aber hat, von mannigfachen Verirrungen abgesehen, den Standpunkt des Platonismus zu dem seinigen gemacht. Die sinnliche Welt ist ihm die Welt der sittlichen Handlungen. Auf sie bezieht sich die gesamte praktische Ethik des Christentums. Die übersinnliche ist ihm die Welt der sittlichen Belohnungen und Strafen. Nach der Lebensanschauung des Christentums soll daher der Mensch sich leiten lassen von der Idee einer übersinnlichen Welt, auf die ihm das irdische Leben als eine Vorbereitung gilt. Mit Rücksicht auf diese Beziehung der äußeren Handlungen zu einem ihrer eigenen Wirkungssphäre entrückten, aber von dem gläubigen Gemüt innerlich vorausgeschauten Dasein gilt der christlichen Ethik die Gesinnung als Wertmesser des sittlichen Lebens. In keiner Religionsanschauung ist so energisch wie in der christlichen die Idee zum Ausdruck gekommen, daß Gott die Gewissen prüft, und daß nicht in der Werkheiligkeit der Handlungen, sondern in der Reinheit der Gesinnung das Verdienst des sittlichen Lebens besteht.

Auf diese Weise sehen wir die Vorstellung, daß an die Handlungen der Menschen je nach ihrem sittlichen Wert Belohnungen und Strafen geknüpft seien, wesentlich unter dem Einflusse der philosophischen Vertiefung des religiösen Denkens eine Entwicklung einschlagen, die den ethischen Gehalt der Religion und damit zugleich ihre Wirkungen auf das sittliche Leben verstärkt. Aus der primitiven Ansicht, daß das Verbrechen, das menschlicher Strafe entgeht, noch in diesem Leben früher oder später der göttlichen Strafe anheimfalle, hat sich allmählich der Glaube an ein System von Belohnungen und Strafen entwickelt, durch das in einem künftigen, von den Mängeln der Wirklichkeit befreiten Dasein einem jeden genau nach dem Wert seiner Handlungen vergolten werde. In der Schätzung dieses Wertes hat aber schließlich der in der Gesinnung liegende innere Wert des Menschen über den äußeren seiner Handlungen den Sieg davongetragen.

Je mehr nun die Vorstellung von der Macht der Götter die Furcht vor der Rache der Menschen oder vor der strafenden Staatsgewalt überragt, umsomehr werden naturgemäß die in den natürlichen Lebensbedingungen liegenden Motive des sittlichen Handelns auch in den religiösen Motiven zum Ausdruck kommen; und der Wert dieser muß wiederum wachsen mit der Erhabenheit der Göttervorstellungen. Nichts aber ist wohl dieser Werterhöhung so förderlich gewesen, wie die an den Vergeltungsgedanken geknüpfte moralische Vertiefung der Gottesidee. Indem daher die letzte Stufe dieser

Entwicklung auf die Gesinnung den ausschließlichen Wert legt, und indem sie die äußere Handlung nur insofern schätzt, als sich in ihr die Gesinnung verrät, erringt sich auch in der Beurteilung der sittlichen Eigenschaften das subjektive Moment gegenüber dem ursprünglich vorherrschenden objektiven eine vorherrschende Geltung. Denn so verwerflich die Auswüchse dieses ethischen Subjektivismus zu dem Egoismus der asketischen Weltflucht auch sein mögen, die Wertschätzung der sittlichen Selbstbesinnung als solcher ist als ein hoher Gewinn anzuerkennen, den die sittliche Weltanschauung nicht ausschließlich, aber doch zu einem wesentlichen Teile der religiösen Ethik des Christentums zu verdanken hat.

d. Die Idee der sittlichen Weltordnung.

Den Vergeltungsvorstellungen bleibt, trotz ihrer großen Bedeutung für die sittliche Entwicklung, der Vorwurf nicht erspart, daß sie den Egoismus als ethische Triebfeder anwenden, indem sie die sittliche Handlung nicht um ihrer selbst willen schätzen, sondern im Hinblick auf künftige Vorteile, die durch sie erworben werden. Je unzweifelhafter es ist, daß sie zu den wirksamsten Hilfsmitteln der sittlichen Ausbildung gehören, wenn sie nicht geradezu die wirksamsten genannt werden müssen, umsoweniger kann man sich der Überzeugung verschließen, daß hier unsittliche Motive den sittlichen Zwecken dienstbar gemacht sind. Doch diese unerfreuliche Betrachtung fällt unter einen andern Gesichtspunkt, wenn man bedenkt, daß Motiv und Zweck hier zugleich verschiedene Stadien in dem Verlauf der sittlichen Entwicklung bezeichnen: aus einem Zustand, in dem das sittliche Bewußtsein selbst noch nicht stark genug ist, um unabhängig von fremdartigen Beweggründen den Willen zu lenken, kann sich der Mensch nur erheben, indem er das Sittliche zunächst als Erfolg seines Handelns kennen lernt. Nicht also das sittliche Motiv bringt ursprünglich den sittlichen Zweck hervor, sondern der als Erfolg gemischter Beweggründe erreichte Zweck erzeugt das sittliche Motiv.

Demgemäß vollzieht sich denn auch sichtlich schon innerhalb der Vergeltungsvorstellungen selbst eine Läuterung der Motive. Die Furcht vor der Strafe, dieses früheste und niedrigste Zuchtmittel ungebändigter Triebe, weicht allmählich dem edleren Affekt der Hoffnung auf ein künftiges besseres Dasein, und in der Ausmalung des letzteren folgt die Phantasie der fortschreitenden Läuterung des sittlichen Bewußtseins, Auf der höchsten Stufe dieser Entwicklung end-

lich tritt, durch die Hintansetzung der äußeren Werkheiligkeit und durch die ausschließliche Wertschätzung der Gesinnung, der Vergeltungsgedanke mehr und mehr in den Hintergrund, oder er wird doch zu einer als Motiv kaum wirksamen Zugabe. Denn die sittliche Gesinnung ist nichts, was mit Rücksicht auf Belohnungen oder Strafen, die ihr zu teil werden, willkürlich hervorgebracht werden könnte. Man kann aus selbstsüchtigen und an sich verwerflichen Motiven äußerlich gut handeln; man kann aber nicht aus verwerflichen Motiven gut gesinnt sein. Ist also nur erst der Schwerpunkt der sittlichen Wertschätzung in die Gesinnung verlegt, so wird damit der Vergeltungsgedanke zu einem in ethischer Beziehung bedeutungslosen Bestandteil.

Indem auf diese Weise aus den Vorstellungen von der übersinnlichen Welt der Vergeltungsgedanke allmählich schwindet, verschwinden aber nicht gleichzeitig jene Vorstellungen selbst. Denn sie entspringen nicht bloß aus den natürlichen Wünschen und Hoffnungen und aus der einem primitiven Rechtsgefühl angemessenen Forderung einer die unverdienten Verschiedenheiten der Lebensschicksale ausgleichenden Gerechtigkeit, sondern ihre Quellen sind ebenso vielgestaltig wie die sittlichen Gefühle. Je mehr der Vergeltungsgedanke an Einfluß einbüßt, um so bedeutsamer wird daher für die Vorstellung einer jenseitigen Welt der Trieb, dem wirklichen Leben ein ideales Abbild gegenüberzustellen, in welchem die Mängel des ersteren getilgt sind. So verwandelt sich, indem gleichzeitig mit der eingetretenen Vertiefung des sittlichen Bewußtseins das Ethische den Hauptwert erringt, die jenseitige Welt in das Ideal einer sittlichen Weltordnung. Da die wirkliche Welt den objektiven sittlichen Forderungen und dem Streben nach eigener sittlicher Vervollkommnung kein Genüge leisten kann, so wird das menschliche Gemüt angetrieben, das Ideal einer in sittlicher Beziehung vollkommenen und daher zugleich vollkommen beglückten Welt als eine Ergänzung des sinnlichen Lebens zu denken, ein psychologischer Prozeß, der, wie die geschichtliche Erfahrung lehrt, mit um so zwingenderer Macht sich vollzieht, je mehr der Zwiespalt zwischen den ethischen Wünschen und Forderungen und ihrer Erfüllung im wirklichen Leben sich aufdrängt.

Diese Anschauung, aus den Vergeltungsvorstellungen entstanden und lange Zeit mit ihnen verbunden, löst sich nun mehr und mehr von ihnen ab. Zuerst sind es nur die Tugendhaften, denen man den Eingang in jene ideale Welt offen hält; dann mildert die Annahme

eines Läuterungsprozesses der mit Schuld Beladenen die Schrecken der ursprünglichen Rachevorstellungen, indem sie die zu erwartende Strafe zu einer vorübergehenden macht, um im Hintergrund derselben die Aussicht auf eine allumfassende Versöhnung zu errichten. In der Seelenwanderungslehre und in dem Purgatorium der christlichen Mythologie hat diese Verbindung des Rache- und des Versöhnungsgedankens in einer zwar äußerlich verschiedenen, aber doch nicht bloß durch das gemeinsame ethische Motiv, sondern auch durch die symbolische Form, in die dieses gekleidet wurde, verwandten Weise zwei die Phantasie mächtig erregende Gestaltungen angenommen. Bei der Seelenwanderung wird ein beflecktes Leben gesühnt, indem es in erniedrigten Formen so lange sich wiedererneuert, bis die Sehnsucht, von ihm befreit zu sein, alle andern Triebe zerstört hat. Bei dem Purgatorium vereinigt das Element des Feuers unmittelbar beide Wirkungen in sich, den sühnenden Schmerz und die reinigende Läuterung.

Werden endlich auch diese letzten Versuche, die mythischen Gestaltungen des Unsterblichkeitsglaubens durch symbolische Deutung und systematische Ausbildung ethisch zu vertiefen, beseitigt, so bleibt als letzte philosophische Form jenes Glaubens diejenige übrig, die entweder mit der allgemeinen Idee einer idealen Fortsetzung des persönlichen Daseins sich begnügt, wie der Platonismus in seinen späteren Ausläufern innerhalb der abendländischen Philosophie, oder die, allen persönlichen Wünschen entsagend, in der Rückkehr in den alles Individuelle aus sich entlassenden und wieder in sich aufnehmenden Untergrund der Dinge die Erfüllung des Daseins erblickt, wie die esoterische Form der indischen Vedantalehre und der ihr verwandte neuere Pantheismus*). In beiden Fällen, in dem Platonismus wie in der Vedantalehre, hat sich so die Entwicklung der Läuterungsvorstellungen zu der Idee eines allgemeinen geistigen Fortlebens innerhalb einer idealen Weltordnung nur in verschiedener Form vollzogen. Während sich aber diese Entwicklung innerhalb des Platonismus in mehrere, zum Teil zeitlich weit getrennte und feindlich einander gegenüberstehende Systeme verzweigte, ist die Vedantaphilosophie das Werk einer Schule, und die Pietät der fortgeschritteneren Denker ist bemüht gewesen, das Werk der Vorfahren zu erhalten, indem sie zugleich den ethischen Wert der

*) Über das Verhältnis der exoterischen zur esoterischen Vedantalehre vgl. Deussen, Das System des Vedanta, 1883, S. 104 ff.

älteren Anschauungen für die niedrigeren Stufen der Erkenntnis sicher zu stellen strebte. So tritt uns hier die einzigartige Erscheinung eines Systems entgegen, das allen Glaubensbedürfnissen gleichzeitig gerecht zu werden sucht, da ausdrücklich die höhere Stufe die niedrigere als eine unvollkommenere Form der nämlichen Wahrheit betrachtet.

Indem die Vergeltungsvorstellungen aus dem Bilde der jenseitigen Welt verschwinden, hören aber auch sie nicht auf, sondern sie wandern nur in das Diesseits zurück, von dem aus sie ursprünglich in die Zukunft jenseits des Lebens übertragen wurden. Einem geläuterten sittlichen Bewußtsein erscheint nun die Unseligkeit eines befleckten Gewissens als die schwerste Vergeltung und zugleich als diejenige Sühnung der Schuld, die der inneren oder Gewissensseite derselben ebenso entspricht, wie die rechtliche Strafe der äußeren, der Verschuldung gegen die Gesellschaft. Dies führt uns auf eine letzte, mit den Vergeltungsvorstellungen in nahem Zusammenhang stehende Erscheinung: auf die religiöse Sanktion der Sittengesetze durch deren Umwandlung in religiöse Gebote.

e. Die Sittengesetze als religiöse Gebote.

Vermöge jener Verbindung religiöser und sittlicher Vorstellungen, die in der Zurückführung der sittlichen Weltordnung auf eine göttliche Weltlenkung ihren Ausdruck findet, besitzen die ursprünglichen Sittengebote den Charakter religiöser Normen. Sitte, Recht und religiöser Kultus verschmelzen so auf das innigste. Die Gesetzgebung und die Überwachung der Sitte werden zu priesterlichen Funktionen, und dieser äußeren Vereinigung entspricht durchaus die mangelnde Scheidung der Gebiete im Völkerbewußtsein. Ein klassisches Zeugnis für diese Vermengung der Vorstellungen, in der aber immerhin das spezifisch religiöse Element den Vorrang behauptet, ist der mosaische Dekalog. Er zerfällt genau in zwei Hälften. Die ersten Gebote sind ausschließlich religiöser Art: sie beziehen sich auf die Heilighaltung des nationalen Gottes, seines Namens und des seiner besonderen Verehrung bestimmten Sabbattages. An diese allgemeinsten Kultusvorschriften schließt sich dann unmittelbar die sittliche Mahnung, Vater und Mutter zu ehren. Die letzten fünf Gebote endlich besitzen den Charakter eigentlicher Rechtsnormen: sie verbieten Mord, Ehebruch, Diebstahl, das falsche Zeugnis und die hinterlistige Aneignung fremden Besitzes.

Jene Scheidung der Gebiete, die in dem Dekalog in der äußeren Aufeinanderfolge der verschiedenartigen Pflichtgebote erst leise sich ankündigt, gelangt nun zum Vollzug, indem zunächst die Rechtsnormen aus der ursprünglichen Gemeinschaft religiöser Vorschriften sich loslösen. Ihnen folgen jene sittlichen Pflichtgebote, die, wie die Achtung des Alters, die Pietät gegen die Eltern, noch längere Zeit eine ungewisse Stellung zwischen Sitte und Recht behaupten. Aber mit dieser Scheidung der Gebiete hören ihre Wechselwirkungen nicht auf. In doppelter Weise verraten sie eine nur latenter gewordene Fortdauer der ursprünglichen Verbindung. Erstlich nimmt auch die weltlich gewordene Rechtsgewalt die Pflege des religiösen Kultus noch unter ihren Schutz: selbst wenn die Sprache der äußeren Trennung zu Hilfe kommt, wie in der Gegenüberstellung des „Justum et Injustum“ und des „Fas et Nefas“ bei den Römern, geschieht dies nur, um beide Begriffspaare dem allgemeinen Rechtsbegriff unterzuordnen. Sodann aber bleibt gegenüber der Rechtsübertretung dauernd die Auffassung bestehen, daß sie zugleich eine religiöse Verschuldung sei. Dieser religiöse Gesichtspunkt findet seinen charakteristischen Ausdruck in dem Begriff der Sünde, einem Begriff, der von den ihm nahe stehenden des Vergehens, Verbrechens und der unsittlichen Handlung eben darin sich scheidet, daß er den Verstoß gegen das Sittengesetz als eine religiöse Verschuldung auffaßt. Aber auch hier verrät sich wieder die ursprüngliche Einheit aller dieser Begriffe darin, daß die Grundbedeutung der Sünde keine andere ist als die des Verbrechens. Daß wir bei dem letzteren Ausdruck allein an die soziale und rechtliche Seite der Verschuldung denken, ist das Ergebnis einer Begriffsscheidung, die sich erst unter dem Einfluß der Sonderung religiöser und sittlicher Vorstellungen ausgebildet hat.

Je mehr nun diese Sonderung fortschreitet, um so vollständiger entzieht sich das Gebiet spezifisch religiöser Gebote der Aufsicht der den Vollzug der Rechtsnormen verbürgenden Staatsgewalt. So rückt die letztere allmählich vollständig in die Stellung einer rein sozialen Institution ein, die das Religiöse nur insoweit in ihren Schutz nimmt, als die freie Befriedigung der individuellen religiösen Bedürfnisse und der allgemeine sittliche Wert des religiösen Kultus es verlangen. Doch bleibt diese Trennung der Gebiete fortan eine einseitige. Nicht in gleicher Weise, wie die politische Rechtsordnung die Pflichten des religiösen Kultus als solche betrachtet, die außerhalb des Gebietes ihrer unmittelbaren Aufgaben liegen, kann die Religion ihrer-

seits die den Rechtsnormen zufallenden Pflichtgebote als fremdartige von sich abweisen, sondern sie betrachtet den gesamten Inhalt sittlicher Normen, denen der Einzelne unterstellt ist, als einen Bestandteil der religiösen Pflichten. Jedes Sittengebot gilt so an und für sich dem religiösen Bewußtsein als ein religiöses, jedes Vergehen gegen die Sittengesetze und jeder schwerere Verstoß gegen die allgemeinen Rechtsnormen ist zugleich Sünde, ein Abfall von Gott und seinem Gebot.

Die letzte Stufe dieser Entwicklung hat endlich durch die einseitig moralische Ausgestaltung der religiösen Vorstellungen zu einer Auffassung zurückgeführt, die sich durch die völlige Verschmelzung des Inhalts der sittlichen und der religiösen Pflichtgebote wieder der ursprünglichen Einheit beider zu nähern strebt. Dabei ist nun freilich jener Inhalt selbst ein wesentlich anderer geworden. Die äußeren Vorschriften des religiösen Kultus, deren Verletzung auf einer primitiven Glaubensstufe meist zu den schwersten Vergehen zählt, werden jetzt als sittlich gleichgültig angesehen. Ebenso werden alle anderen, außerhalb der moralischen Sphäre liegenden religiösen Motive abgestreift. Die Religion fließt daher mit dem Sittlichen in eine von allen ethisch wertlosen Bestandteilen gereinigte Einheit zusammen. Religion und Sittlichkeit scheiden sich nun im wesentlichen nicht mehr nach ihrem Inhalt, sondern nach dem Standpunkt der Betrachtung, den sie gegenüber diesem Inhalte einnehmen. Die Religion selbst wird, wie Kant sagt, zu dem als göttliches Gebot betrachteten Sittengesetz, oder Gott wird, wie Fichte noch entschiedener es ausdrückt, selbst zur sittlichen Weltordnung.

Doch auf diese Entwicklung hat die Philosophie nicht bloß, wie auf die sonstigen Gestaltungen der Kulturreligionen, Einfluß ausgeübt, sondern diese letzte Verbindung ist selbst erst ein Erzeugnis der Philosophie. Sie mündet damit in jene Theorie der Religion, die sich als die ethische der autonomen und der metaphysischen gegenüberstellt (S. 43). In diesem Sinne bildet daher die Entstehung dieser philosophischen Anschauung ein gewichtiges Zeugniß für den zunehmenden ethischen Gehalt der religiösen Ideen. Sie ist jedoch kein Beweis dafür, daß die Religion selbst nur eine spezifische Form der Moral oder, was auf dasselbe hinauskommt, ein aus den Tatsachen der Sittlichkeit abzuleitendes Postulat sei. Dieser Beweis wäre nur dann erbracht, wenn in der wirklichen Entwicklung der Religion, nicht bloß in ihrer philosophischen Deu-

tung, eine Stufe aufzufinden wäre, auf der tatsächlich Moral und Religion in dem ganzen Umfang ihrer Betätigungen zusammenfallen. Unter den vorhandenen Religionen gibt es aber eine solche Stufe nicht, und die Annahme, dass sie dereinst einmal erreicht werde, bleibt daher eine philosophische Hypothese, die, so bedeutsam in ihr der allmählich innerhalb der religiösen Ideen herangereifte Gedanke einer allgemeinen sittlichen Weltordnung zum Ausdruck kommt, doch für den Begriff der Religion selbst nicht maßgebend sein kann, da dieser Begriff, wie jeder andere, nur der Gesamtheit der Tatsachen, auf die er sich bezieht, entnommen werden kann, nicht bloß einer einzelnen Reihe von Erscheinungen.

Wohl aber bestätigt die Entwicklung der Sittengebote aus einem ursprünglich zu einer Einheit verbundenen Zusammenhang religiöser und sittlicher Satzungen das schon in den vorangegangenen Betrachtungen dieses Kapitels gewonnene Ergebnis, daß das sittliche Gefühl um so vollständiger, auf einer je früheren Stufe wir es antreffen, mit dem religiösen in seinen Äusserungen zusammenfällt. Allmählich erst sondern sich innerhalb der religiösen Vorschriften solche, die einen spezifisch ethischen Wert haben, von anderen, die sittlich gleichgültig oder, besonders in den Anfängen der religiösen Entwicklung, für den Standpunkt eines gereifteren Urteils unsittlich sind. Auf einer letzten Stufe endlich, die wir im allgemeinen wohl als die von den heutigen Kulturvölkern erreichte betrachten dürfen, scheiden sich die sittlichen Anschauungen von den religiösen als ein völlig für sich bestehendes Gebiet. Die Sittengesetze erscheinen nun als Normen, die unabhängig von jeder religiösen Überzeugung Geltung besitzen, und die deshalb eine solche auch für den in Anspruch nehmen, der überhaupt jede religiöse Überzeugung ablehnt. Wenn die ethische Theorie die Religion aus sittlichen Forderungen entspringen läßt, so bestätigen daher die Tatsachen des religiösen und des sittlichen Lebens wiederum diese Annahme nicht. Vielmehr zeigen sie umgekehrt, daß die sittlichen aus den religiösen Ideen, die Sittengebote aus religiösen Kulten und Normen, wenn nicht ausschließlich, so doch jedenfalls zu einem sehr wesentlichen Teile hervorgegangen sind. Dabei ist diese Entwicklung wahrscheinlich überall von Urzuständen der Religion ausgegangen, die selbst jedes sittlichen Gehaltes bar waren, aber allerdings die Anlagen zur Entstehung, und weiterhin zu einer fortschreitenden Ausdehnung und Vertiefung sittlicher Gefühle und Vorstellungen in sich trugen.

Wie die Tatsachen der religiösen Entwicklung dem behaupteten Ursprung der Religion aus den Sittengesetzen widerstreiten, so sind sie nun auch mit einer anderen Anschauung unvereinbar, die im Hinblick auf die anfängliche Scheidung von Religion und Sittlichkeit wohl eine ziemlich weite Verbreitung gefunden hat. Danach sollen die sittlichen Normen ursprünglich ebenso außerhalb der religiösen Vorstellungen entstanden sein, wie diese selbst des sittlichen Inhaltes entbehrten. Beide Gebiete sollen also erst in den späteren Stadien ihrer Entwicklung aufeinander eingewirkt, die Religion insbesondere soll erst dadurch mehr und mehr einen ethischen Inhalt gewonnen haben, daß die außerhalb ihres Gebietes entstandenen sittlichen Ideen allmählich in sie aufgenommen wurden. Daß in gewissem Umfang ein solcher Prozeß der Assimilation stattgefunden habe, wird sich wohl nicht bestreiten lassen. Doch muß man dabei immerhin der Tatsache eingedenk sein, daß auf einer primitiven Kulturstufe überhaupt die Gebiete des Kultus und der Sitte durchaus ineinander fließen. Schon in sehr früher Zeit kleiden sich daher Einrichtungen, die bestimmten sozialen Bedürfnissen entgegenkommen, welche an sich mit religiösen Motiven nichts zu tun haben, in die Form religiöser Gebote, oder sie verbinden sich mit religiösen Kulthandlungen, so daß die Frage, ob jene Einrichtungen irgend einmal ohne diese religiösen Begleiterscheinungen bestanden haben, mindestens zweifelhaft sein kann. Wichtiger noch sind aber die Zeugnisse der religiösen Entwicklung selbst, nach denen nicht in außerhalb liegenden Ursachen, sondern lediglich in den inneren, psychischen Momenten dieser Entwicklung die Bedingungen für den allmählichen Übergang vorsittlicher in sittliche Motive liegen, die nun noch durchaus an die religiösen Vorstellungen gebunden bleiben. Man erinnere sich nur an den Übergang der Furcht vor dem Dämon in die Ehrfurchtsgefühle des Ahnenkultus, an die Wirkungen der Vermenschlichung der Naturgötter, an die allmähliche Überleitung des Heroenkultus zu ethischen Idealvorstellungen, und an andere ähnliche psychologische Übergänge, deren oben gedacht wurde.

So zweifellos es aber auch nach allen diesen Zeugnissen sein dürfte, daß das sittliche Leben in seinen wesentlichen Bestandteilen nicht außerhalb, sondern innerhalb der religiösen Anschauungen entstanden ist, und daß insbesondere die Verinnerlichung und Vertiefung der sittlichen Ideen wesentlich in dieser ihrer Verbindung mit der Religion ihre Quelle hat, so ist doch anderseits unbestreit-

bar, daß jene Loslösung der Sittlichkeit von ihrer ursprünglichen religiösen Grundlage, wie sie auf der höchsten Stufe sittlicher Kultur sich vollzieht, nur dadurch möglich ist, daß neben den religiösen noch andere Motive existieren, die an der Entwicklung der sittlichen Ideen teilnehmen. Es gibt nur ein Gebiet, das in dieser Beziehung mit den religiösen Beweggründen des sittlichen Lebens sich messen kann: dies sind diejenigen Erscheinungen der Sitte, die in den sozialen Bedingungen des menschlichen Daseins ihren Grund haben. Daß diese Bedingungen einen hervorragenden Einfluß auf die Entwicklung der sittlichen Vorstellungen besitzen, bleibt übrigens unzweifelhaft, ob die religiösen Einwirkungen als bleibende oder als bloß vorübergehende angesehen werden. So fordert die vorangegangene Betrachtung der religiösen Beziehungen des sittlichen Lebens die Untersuchung der in der Sitte zur Geltung gelangenden sozialen Faktoren desselben als ihre notwendige Ergänzung.

Drittes Kapitel.

Die Sitte und das sittliche Leben.

1. Die allgemeinen Eigenschaften der Sitte.

a. Instinkt und Sitte.

In den Rechtstheorien früherer Tage spielt bekanntlich die Streitfrage, wie man sich die Anfänge der menschlichen Gesellschaft zu denken habe, eine nicht geringe Rolle. Sogar in die heutige Philosophie und Anthropologie wirft dieser Streit noch immer seine Schatten. Ob der „Kampf ums Dasein“, der Wahlspruch des „Homo homini lupus“, mit dem dereinst Hobbes diesen Kampf anschaulich bezeichnete, die Rechtsordnung als ein zwingendes Gebot der Not habe entstehen lassen; oder ob umgekehrt der Mensch den Konflikt selbstsüchtiger Interessen erst durch die Trübung einer ursprünglich reinen Sitte kennen gelernt: zwischen diesen beiden Extremen stellt die alte Gesellschaftstheorie die Wahl, als wenn es ein Mittleres zwischen ihnen nicht geben könne. Und doch ist die einzige unbestreitbare Tatsache auf diesem ungewissen Gebiete eben die, daß, so weit wir den Menschen in der Geschichte zurück-

verfolgen oder auf niederen Kulturstufen beobachten, wir ihn überall mit den nämlichen guten und schlimmen Trieben behaftet finden, die heute wie immer die Quellen seines Glücks und seiner Leiden sind. In der Tat, die Frage, ob es ursprünglich einen einsam lebenden Menschen gegeben, ist womöglich noch undiskutierbarer als die, ob der Mensch ohne Sprache existiert habe. Denn während eine Sprache in unserem Sinne den Tieren fehlt, reichen die Formen sozialer Vereinigung und die an sie gebundenen Betätigungen von Liebe und Haß beinahe so weit zurück, als Empfindung und Wille in der lebenden Natur anzutreffen sind.

Die Betrachtung der Tatsachen des sittlichen Lebens kann daher von der Verwandtschaft, die gerade hier den Menschen mit den Tieren verbindet, nicht unberührt bleiben. Da wir rückhaltlos anerkennen müssen, daß die einfachsten Gefühle und Triebe bei Tier und Mensch von wesentlich übereinstimmender Beschaffenheit sind, werden wir auch nicht anstehen dürfen, in gewissen Erscheinungen des sozialen Lebens der Tiere die Vorstufen jener Seiten des sittlichen Lebens anzuerkennen, die wir an die Formen des Zusammenlebens geknüpft sehen. So wird die alte Frage von dem Ursprung der sittlichen Rechtsordnung in einem gewissen Sinne aus der Anthropologie in die Zoologie zurückverwiesen. So weit sie überhaupt zu erörtern ist, wird es sich nur darum handeln können, die natürlichen Bedingungen aufzuzeigen, die, allen Einflüssen geistiger Kultur vorangehend, auf der Grundlage der allgemeingültigen Triebe Verbände gleichartiger Wesen entstehen lassen.

Wenn eine solche biologische Voruntersuchung selbst jedes anderen Wertes entbehrte, so würde sie doch schon aus einem methodologischen Gesichtspunkte nützlich sein. Denn darin wenigstens befinden sich alle Vereinigungen der Tiere, so tief sie auch sonst unter den primitivsten Formen menschlicher Gesellschaft stehen mögen, mit dieser in Übereinstimmung, daß durch sie gewisse Zwecke erreicht werden, die für das Leben der Individuen oder mindestens der Mehrheit derselben förderlich sind. In allen derartigen Fällen liegt nun der Irrtum nahe, und er wird daher gewöhnlich zunächst begangen, anzunehmen, der erreichte Zweck sei zugleich die wirkende Ursache, hier speziell also das Motiv, welches den mit Bewußtsein geschehenden Handlungen zu Grunde liege. Auf die Einrichtungen der menschlichen Gesellschaft angewandt empfängt dieser Irrtum in manchen unzweifelhaft aus einer Überlegung der Zwecke hervorgegangenen Tatsachen eine so augen-

fällige Stütze, daß seine Widerlegung schwierig und für die populäre Anschauung vielleicht nie ganz überzeugend ist. Viel günstiger verhält sich die Sache bei den Tieren, wo das Mißverhältnis zwischen dem erreichten Erfolg und der Reflexion, die erforderlich wäre, um ihn absichtlich herbeizuführen, allzu groß ist, als daß jene Meinung dauernd bestehen könnte. Auch ist gerade bei den einfachsten und verbreitetsten tierischen Trieben die Unmöglichkeit solch bewußter Zwecküberlegung am einleuchtendsten. Daß das Tier wie der Mensch Nahrung zu sich nimmt, nicht um verlorene Körpersubstanz zu ersetzen und neue Kräfte für künftige Arbeit zu sammeln, sondern weil der Hunger ein quälendes und die Sättigung ein angenehmes Gefühl ist, gibt im allgemeinen jedermann zu. Schon bei den sozialen Trieben der Tiere sind die Erscheinungen wie ihre Bedingungen in der Regel von verwickelterer Art. Dennoch bleibt der Standpunkt der Beurteilung der nämliche. Die Wandervögel ziehen nicht deshalb in Schwärmen, weil sie wissen, daß sie dadurch vor dem Abirren vom richtigen Wege und vor verfolgenden Feinden besser geschützt sind; die Ameisen und Bienen bauen nicht deshalb gemeinschaftlich ihre Wohnstätten, weil sie überzeugt sind, ihre übereinstimmenden Lebenszwecke in isolierter Arbeit niemals erreichen zu können, sondern diese Erfolge vollziehen sich, weil dort ein vorübergehender, hier ein bleibender Trieb die Individuen verbindet, ein Trieb, dessen psychologische Natur wir zwar in diesen Fällen nicht näher kennen, weil wir uns in das Bewußtsein eines völlig fremdartigen Wesens nicht zu versetzen vermögen, von dem wir aber sicherlich dies aussagen dürfen, daß er, so wenig wie das Essen und Trinken, aus einer Überlegung über seine physiologischen Zwecke entsprungen ist.

Wie die verbreitetsten tierischen Triebe, auf denen als auf seiner unveräußerlichen Naturgrundlage schließlich auch der Bestand der menschlichen Gesellschaft beruht, ursprünglich entstanden seien, auf diese Frage ist uns wahrscheinlich immer die Antwort versagt. Wir können nur vermuten, daß zwei organische Grundtriebe, der Nahrungs- und der Geschlechtstrieb, die hauptsächlichsten Ausgangspunkte nach verschiedenen Richtungen divergierender Entwicklungen gewesen sind. Bei diesen haben sich in fortschreitendem Maße zuerst die erzielten Zwecke immer verwickelter gestaltet, worauf dann in einer auf psychologischem Gebiete überall geltenden Rückwirkung von der Wirkung auf die Ursache die entsprechenden Triebe selbst immer mannigfaltiger wurden. Schon im

Tierreiche hat es dabei wohl auch an intellektueller Mitarbeit nicht gefehlt. Die Erfolge der letzteren erscheinen aber vor allem deshalb uns unbegreiflich, weil wir hier eine unabsehbare Entwicklung bloß in ihren Resultaten vor Augen haben, während jene Entwicklung selber höchstens aus den schwachen Spuren erschlossen werden kann, die von ihr in der Abstufung der Lebensgewohnheiten verwandter Tiere zurückblieben*).

Bei diesem Punkte letzter Übereinstimmung eröffnet sich nun aber sofort zugleich die tiefe Kluft, die den Menschen vom Tiere trennt. Beide verdanken ihre individuellen wie sozialen Lebensgewohnheiten zum allergrößten Teile der Erbschaft früherer Geschlechter. Doch beim Tier ist diese Erbschaft ganz und gar niedergelegt in den physischen Nachwirkungen, welche die generelle Entwicklung in der Organisation zurückließ; beim Menschen ist sie, zu einem großen Teile wenigstens, zugleich in der Form bewußter Überlieferung erhalten geblieben. Indem so der Mensch allein des Zusammenhangs mit der Vorzeit inne wird, gewinnt bei ihm jene Stetigkeit des Bewußtseins, die beim Tiere meist nur die nächsten Momente miteinander verknüpft, immer aber auf das individuelle Leben beschränkt bleibt, eine Ausdehnung, die schon auf der niedersten Stufe mindestens die Tradition mehrerer Geschlechter umfaßt, bis sie sich auf der höchsten über die Schranken der einzelnen Volksgemeinschaft hinaus zur Idee einer zusammenhängenden Entwicklung der gesamten Menschheit erhebt.

Diese geistige Verbindung des Menschen mit der Vergangenheit, die zugleich den Blick auf die Zukunft in entsprechendem Maße über das individuelle Leben hinausführt, drückt nun vor allem der menschlichen Gesellschaft ihr eigentümliches Gepräge auf. Das Tier folgt den Gesetzen, nach denen sich die Triebe jeweils in der Spezies differenziert haben, zwar aus Anlaß bestimmter Willensmotive, aber zugleich einem mechanischen Zwange gehorchend, der die Abweichung von den Gesetzen der Art immer nur innerhalb engster Grenzen ermöglicht. Dem gegenüber sind es hauptsächlich zwei Momente, durch die sich das individuelle wie das soziale Leben des Menschen unendlich reicher und mannigfaltiger gestaltet. Das eine besteht in dem freieren Spielraum des Willens; das andere in der umfassenden Voraussicht, in jener Erwägung der Vergangenheit und der Zukunft mit Bezug auf die Gegenwart, deren der Mensch allein fähig ist.

---

*) Vgl. hierzu meine physiol. Psychologie, 5. Aufl., III, S. 260 ff.

In diesen zwei Momenten liegt nun zugleich der Grund, weshalb wir nur beim Menschen von der Existenz einer Sitte reden. Denn als Sitte gilt uns jede Norm willkürlichen Handelns, die sich in einer Volks- oder Stammesgemeinschaft ausgebildet hat. Die Sitte mag noch so strenge die Handlungen des Einzelnen überwachen, sie läßt diesem doch immer die Wahl frei, sich ihren Vorschriften zu entziehen. Beim tierischen Instinkt sind es im Gegensatze hiezu eindeutig bestimmende, einfache Motive, die den Willen lenken, so daß die Freiheit der Wahl hinwegfällt oder doch auf den engsten Raum individueller Handlungen beschränkt bleibt. Darum hat der Mensch zwar die Gewohnheit mit dem Tiere gemein, aber die Sitte ist menschliches Vorrecht. Und sie ist es zugleich, die jenes Prinzip der Freiheit, dessen sich im Bereich der Gewohnheit auch das tierische Bewußtsein erfreut, auf das Gesamtbewußtsein der Gesellschaft hinüberträgt. Dies ist aber die naturgemäße Folge der Erweiterung des Bewußtseins über die Grenzen des individuellen Lebens. Sitte und Instinkt, beide sind ursprünglich aus individuellen Gewohnheiten hervorgewachsen. Aber während der Instinkt deren Wirkungen, wie sie sich in zahllosen Generationen gehäuft und befestigt haben, in der Form blindwirkender Triebe enthält, sind in der Sitte die ständig gewordenen Gewohnheiten der menschlichen Gattung und ihrer Gliederungen als bewußt wirkende Motive erhalten geblieben: der Instinkt ist daher zu einem großen Teil mechanisch gewordene, die Sitte generell gewordene Gewohnheit des Handelns. In dem Instinkt hat sich die willkürlich geübte Gewohnheit in reflexartige, von bestimmten Empfindungen und Gefühlen ausgelöste Triebbewegungen verwandelt; in der Sitte ist sie samt ihren Motiven in ein allgemeineres Bewußtsein übergegangen. Die Verwandlung des Geistigen in das Triebmäßige und Mechanische fehlt freilich auch dem Menschen nicht. Darum ist ihm der Instinkt mit dem Tiere gemein, und namentlich im Gebiet der Sitte mangelt es nicht an instinktivem Tun. Aber die Entwicklung der Sitte setzt Geschichte voraus — Geschichte nicht im Sinne einer außerhalb der Erscheinungen stehenden Rekonstruktion ihres Zusammenhangs, sondern in dem ursprünglicheren eines sich selbst dieses Zusammenhangs bewußten Geschehens. Wie die Vielheit der Motive und die mit ihr verbundene Freiheit der Wahl nach der Seite des Willens, so bezeichnet die Verbindung des individuellen mit dem allgemeinen Denken nach der Seite des Bewußtseins die Schranke zwischen Mensch und Tier.

Können wir nun trotz dieser wesentlichen Unterschiede mit Rücksicht auf ihren Ursprung wie auf ihre Erfolge die tierischen Instinkte die Analoga menschlicher Sitten nennen, so treffen schließlich auch darin beide zusammen, daß der allgemeinste Inhalt der Zwecke, denen sie dienen, ein übereinstimmender ist. Es gibt individuelle und soziale Instinkte. Die ersteren, getragen vom verbreitetsten und dauerndsten der organischen Triebe, dem Nahrungstrieb, dienen der Erhaltung und dem Schutzbedürfnis des Einzelwesens; die letzteren, deren wichtigster Regulator der Geschlechtstrieb ist, dienen dem Schutze und der Erhaltung der Gattung — ein Zweck, der freilich in der mannigfaltigsten Weise, meist fördernd, in manchen Fällen aber auch störend, auf das individuelle Dasein zurückwirken kann. Ähnlich enthält die Sitte, obgleich sie immer eine gemeinsame Norm des Handelns ist, teils individuelle teils soziale Zwecke, und im letzten Grunde ist es auch bei ihr ein bald beschränkteres bald allgemeineres Schutzbedürfnis, von dem sie getragen und, wenn der ursprüngliche Zweck untergegangen ist, in meist veränderten Formen am Leben erhalten wird. Nur sind die Zwecke der Sitte unendlich vielgestaltiger geworden, und sie haben, der Vergeistigung der gesamten Lebensgeschichte der Art folgend, den ganzen Inhalt auch der höheren Lebenszwecke in sich aufgenommen; ja, nachdem die unveräußerlichsten Zwecke des Einzelnen und der Gesamtheit von dem Rechte, dieser aus der Sitte allmählich hervorgegangenen zwingenderen Lebensnorm, in Besitz genommen sind, bleiben es vorzugsweise die freieren und rein geistigen Interessen des Lebens, auf die sich das Gebiet der Sitte beschränkt.

Die Vermutung liegt nahe, daß eben dieses Schutzbedürfnis, das durch die Sitte erfüllt wird, und das mindestens in vielen Fällen ihre Erhaltung bewirkt, zugleich die Ursache ihrer Entstehung sei. Wenn die Art, wie wir essen, wie wir uns kleiden, so weit sie auch von den primitivsten Formen der Nahrung und Kleidung entfernt sein mag, doch für die Befriedigung unserer heutigen Lebensbedürfnisse im allgemeinen die zweckmäßigste ist; oder wenn, um einige der geistigen Seite der Sitte angehörende Beispiele zu wählen, die Tracht des Trauernden, des Geistlichen und des Richters, der Anstand des Benehmens, die Höflichkeit im Umgang mit Anderen und selbst die manchmal lästigen Formen der Etikette dem Einzelnen wie der Gesellschaft einen wirksamen Schutz gegen die Äußerungen der Roheit und brutalen Selbstsucht gewähren: sollte dann

nicht eben das Bedürfnis, einen solchen Schutz zu errichten, auch den Ursprung aller dieser Sitten veranlaßt haben? Doch gerade hier kommt jene Bemerkung zur Geltung, die uns oben bei der Hervorhebung der Analogie zwischen Instinkt und Sitte entgegentrat. Die vollendetste Zweckerfüllung verbürgt noch nicht die Identität von Zweck und Motiv. In der Tat, die Geschichte der Sitte bildet eines der merkwürdigsten Beispiele der ursprünglichen Inkongruenz beider. Indem sie zeigt, daß fast alle, und insbesondere alle bedeutsameren Lebensformen entweder direkt auf eine dem späteren Bewußtsein entschwindende religiöse Wurzel zurückführen, oder sich von frühe an mit religiösen Motiven verbinden, lehrt sie zugleich, daß die Selbsterziehung des Menschen zu Sitte und Sittlichkeit auf das engste mit der Entwicklung des religiösen Kultus zusammenhängt.

b. Der religiöse Ursprung der Sitte.

Wo immer es möglich ist eine Sitte in die Nähe ihres Ursprungs zurückzuverfolgen, da führt dieser auf Vorstellungen, die zumeist von den späteren Motiven weit verschieden sind. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle scheinen aber religiöse Vorstellungen teils selbst die Quellen zu sein, aus denen die Sitte geflossen ist, teils aber mit den aus andern Beweggründen entsprungenen Formen des Lebens zu einem Ganzen verwebt zu werden, bei dem es oft schwer wird zu entscheiden, welche Elemente die früheren sind. Die Sitte erscheint dann als eine Kultushandlung, und ihre verpflichtende Kraft verdankt sie teils der Gemeinsamkeit des Kultus, teils der Wichtigkeit, die diesem vermöge seines Einflusses auf die Gunst oder Ungunst der Dämonen oder der Götter für das Wohl Aller beigelegt wird.

Diese Beziehung zum Kultus gerät nun in den späteren Gestaltungen der Sitte fast regelmäßig in Vergessenheit. Nicht nur in den Sitten der Kulturvölker ist sie höchstens in schwachen Anklängen erhalten geblieben, die manchmal erst durch die Vergleichung mit ihren lebendigeren Urbildern zu einem gewissen Verständnis gelangen, sondern selbst bei den rohesten Naturvölkern pflegen neben den aktuell gebliebenen Kultusgebräuchen andere als unverstandene und ihrem religiösen Ursprung entfremdete Lebensgewohnheiten fortzudauern. Dabei tritt uns aber stets noch ein weiteres Moment entgegen, das namentlich für die Erhaltung der Sitte wesentlich ist: während die ursprüngliche Bedeutung verblaßt, schafft sich die

zur Gewohnheit gewordene Handlung einen neuen Zweck, dessen sich zwar derjenige, der sie ausübt, nicht immer deutlich bewußt wird, der aber trotzdem die Macht ist, die von nun an die weiteren Veränderungen und unter Umständen den schließlichen Verfall der Sitte bestimmt. Vom genetischen Gesichtspunkte aus erscheinen demnach zahlreiche der selbst unter uns noch lebenden Sitten als die Überlebnisse dereinstiger Kultushandlungen, deren ursprüngliche Zwecke unverständlich geworden, und die neuen Zwecken dienstbar gemacht sind. Indem nun diese neuen Zwecke ebenfalls sich verändern können, gewinnt die Sitte bei konstant bleibender Form einen stetig wechselnden Inhalt. Ähnlich wie das nämliche Wort in den verschiedenen Perioden der Sprachgeschichte nicht selten eine völlig abweichende Bedeutung gewinnt, so ist auch die Sitte in ihrer äußeren Erscheinungsform konservativ, ihr Zweck aber paßt sich unaufhörlich dem jeweiligen Bedürfnisse der Zeit an.

Da die Zurückverfolgung jeder einzelnen Lebensgewohnheit bis zu ihrer ursprünglichen Bedeutung ein Ding der Unmöglichkeit ist, so läßt sich nun freilich in vielen Fällen der religiöse Ursprung einer Sitte nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit erschließen. Auch ist es zweifellos, daß es Sitten gibt, die in anderweitigen Traditionen ihre nächsten Quellen haben. Insbesondere sind es ältere Rechtsanschauungen, die oft in einzelnen nicht mehr verstandenen Gebräuchen fortleben. So haben sich weit verbreitet über die Erde in gewissen manchmal zum Spiel gewordenen Hochzeitszeremonien Erinnerungen an eine einstige Entstehung der Ehe durch Raub oder durch Kauf erhalten. Andere Sitten, wie die in Rom und Griechenland übliche, daß die Mütter des Bräutigams und der Braut die Neuvermählten einander zuführten, erinnern an die uralte, dereinst in weitem Umfang das Erb- und Besitzrecht beherrschende Vorstellung, daß der Mutter, nicht dem Vater das nächste Anrecht an den Kindern zukomme. Mag aber immerhin zugegeben werden, daß die Sitte, wie sie alle Lebensgebiete durchdringt, so auch in allen ihre ursprünglichen Wurzeln hat, so bleibt nicht zu übersehen, daß in jenem frühen Zustand der menschlichen Gesellschaft, in den die erste Entwicklung der meisten bedeutsameren Sitten zurückreicht, die verschiedenen Lebensgebiete überhaupt noch nicht getrennt waren, und daß insbesondere von religiösen Vorstellungen das menschliche Leben selbst in seinen alltäglichsten Bedürfnissen und Gewohnheiten durchdrungen wurde. Jede

irgend wichtigere Handlung ist ursprünglich in der Regel zugleich ein religiöser Akt, und die Normen des Handelns, an die sich der Mensch in den ernsteren Momenten seines Lebens gebunden fühlt, gehen dann bald auch auf die unwichtigeren Lebensgewohnheiten über, die jenen irgendwie ähnlich sind. Wie das Götterbild aus dem Tempel in das Wohnhaus wandert, so wird das Gebet von dem Opferschmaus übertragen auf die tägliche Mahlzeit. Jene Sitte, daß die Mutter der Braut diese dem ihr bestimmten Gemahl zuführt, findet ihren religiösen Hintergrund darin, daß die Frau als die Priesterin des Hauses galt, wie denn das Altertum zur Göttin des Herdes eine weibliche Gottheit wählte.

In vielen Fällen freilich wird eine Sitte, nachdem ihr einstiger Zweck verschwunden, neuen Lebenszwecken von ernsterer Bedeutung nicht mehr dienstbar gemacht. Einige der oben erwähnten Hochzeitsbräuche, wie z. B. der nicht selten noch vorkommende Scheinkampf des Bräutigams mit den Verwandten der Braut, zählen hierher. Obgleich scheinbare Ausnahmen von der Regel, sind diese Tatsachen doch merkwürdige Zeugnisse für jenes Streben nach Erhaltung, das einer jeden durch Generationen hindurch ständig gewordenen Lebensgewohnheit innewohnt; und man kann daher zweifeln, ob es mehr dies Erhaltungsbestreben an sich oder der neu entstandene Zweck ist, der eine Sitte am Leben erhält. Für das sittliche Leben haben solche völlig zwecklos gewordenen Rudimente früherer Sitten keine Bedeutung mehr. Sie sind hinfällig gewordene Überlebnisse einer längst vergangenen Kultur, die meist nur noch einem gewissen Spielbedürfnis genügen. Insofern aber auch sie mit der Befriedigung dieses Bedürfnisses einen Zweck erfüllen, gilt die Regel, daß Lebensgewohnheiten, die ihre ursprünglichen Zwecke verloren haben, neu entstandenen ihre Erhaltung verdanken, immerhin auch für sie. Zugleich hält jedoch der Sprachgebrauch die Verbindung, in die von ihm das Sittliche mit der Sitte gebracht ist, darin fest, daß er in der Regel nur solchen Lebensgewohnheiten den Namen der Sitte zuerkennt, die zu dem sittlichen Leben in irgend einer Beziehung stehen. Dabei braucht übrigens diese keineswegs notwendig eine für das sittliche Leben förderliche zu sein. Den Kannibalismus z. B. und den Frauenraub rechnen wir zu den Sitten, so wenig wir auch deren sittlich nachteiligen Einfluß verkennen werden. Auch die „schlechte Sitte“ bleibt eine Sitte, so lange ihr überhaupt der Charakter der verbindenden Norm zukommt. Nicht die Zwecklosigkeit an sich ist es also, die den sinnlos ge-

wordenen Gebräuchen und Spielen den Charakter der Sitte entzieht, sondern allein das Fehlen der verpflichtenden Macht, die eine Folge des Mangels ernsterer Zwecke ist. In einem gewissen Grade kann allerdings die Macht der Gewohnheit den Zwang des Zweckes ersetzen. In gleichem Maße pflegt sich dann aber auch selbst der sinnlos gewordene Gebrauch dem Gebiet der Sitte zu nähern*).

In unserer heutigen Kultur ist die Sitte ihrem religiösen Ursprung so sehr entfremdet, daß uns Religion und Sitte als zwei völlig verschiedene Gebiete gelten. Begünstigt wurde diese Scheidung durch den nämlichen Vorgang, der auch die Rechtsanschauungen der Völker allmählich vom Gebiet der eigentlichen Sitte getrennt und diesem nur die überlebten Rechtsanschauungen früherer Zeiten überlassen hat. An die Stelle der im allgemeinen Bewußtsein lebenden bloßen Vorstellung der Verpflichtung ist die verpflichtende Norm des Gesetzes getreten. Das Gesetz aber scheidet sich von der Sitte, indem es die Pflicht, die es ausspricht, durch bestimmte Strafgebote, die es gegen ihre Übertretung richtet, erzwingt. Dieser Zwang hat zwar für das Gebiet der religiösen Verpflichtungen, für das er mit am frühesten eingetreten war, zum Teil wieder aufgehört. Dennoch bezeichnet sein Eintritt einen historischen Wendepunkt, von dem aus fortan die religiösen Pflichtgebote und die Handlungen, die aus ihrer Erfüllung hervorgehen, dem Bereich der eigentlichen Sitte entzogen bleiben. Denn indem jene Gebote zuerst in dieser und dann in einer jenseitigen Welt dem Glaubensgehorsam Belohnungen und dem Ungehorsam Bestrafungen in Aussicht stellen, bilden sie auch dann noch ein eigentümliches Rechtsgebiet, wenn

*) Es ist von Jhering (Zweck im Recht, II, S. 23) bemerkt worden, unsere Sprache bezeichne mit dem Singular „Sitte" vorzugsweise die gute Sitte, während sie unter dem Plural „Sitten" sowohl gute als schlechte verstehe. Dieser Satz ist wohl mit der Einschränkung zutreffend, daß jener Singular den Kollektivbegriff der in einer Gesellschaft überhaupt geltenden Sitten bezeichnet, womit dann die negative Form Unsitte zusammenhängt, durch die eine einzelne Sitte von der eigentlichen Sitte ausgenommen und ihr sogar als Gegensatz gegenübergestellt wird. Diese Verwendung des Kollektivbegriffs Sitte im Sinne der „boni mores" der Römer gehört offenbar zu jenen rückwärts gerichteten Übertragungen der Bedeutung, an denen es auch sonst in der Sprache nicht mangelt. Nachdem die „Sittlichkeit" von der Sitte abgeleitet worden, verwendet man nun die letztere ohne weiteres im Sinne der ersteren, in Übereinstimmung mit der jener Ableitung allerdings mehr untergeschobenen als ursprünglich eigenen Vorstellung, daß in der Sitte die sittlichen Anschauungen ihren Ausdruck finden. Vgl. hierzu Kap. I, S. 21 ff.

ihnen keine politische Strafgewalt mehr zu Hilfe kommt. Ja man könnte sagen, der spezifische Charakter des religiösen Rechtsgebiets kommt nur um so reiner zur Geltung, je mehr auch die Strafgewalt der Kirche eine bloß innerliche geworden ist, die die Gewissen trifft. Der erste Schritt hierzu besteht aber darin, daß sie sich auf jenes Reich zukünftiger Hoffnungen zurückzieht, dem, solange das eigennützige Interesse vorwaltet, in der Auffassung der Religion der größte Einfluß auf die Befolgung der religiösen Gebote zukommt.

c. Die Zweckmetamorphosen der Sitte.

Nachdem sich die religiösen Normen selbst dem Machtbereich der Sitte allmählich entzogen haben, erhalten sich nun um so sicherer in dieser jene Rudimente früherer Kultushandlungen, die sie teils neuen Zwecken dienstbar gemacht hat, teils aber als zwecklose oder lediglich der spielenden Unterhaltung dienende Gewohnheiten weiter führt. Auf solche Weise ist noch unser heutiges Leben überall von den Resten längst vergangener Kulte erfüllt, die, indem sie, den veränderten Lebensbedingungen entsprechend, neue Gedanken in sich aufnahmen, die Verwandlungsfähigkeit der organischen Lebensformen auf geistigem Gebiet nur in unendlich gesteigerter Gestalt zu wiederholen scheinen. Freilich fehlt es unter diesen Überlebnissen auch nicht an Versteinerungen, an abgestorbenen Resten früherer Lebensformen, die ihre Erhaltung zumeist nur jener Macht des Beharrens verdanken, der unsere Vorstellungen ähnlich unterworfen sind wie die Körper der äußeren Natur. Betrachten wir die Resultate solcher Verwandlungen losgelöst von ihrer geschichtlichen Vergangenheit, so werden wir leicht verführt, sie in den Gesichtskreis unserer heutigen Erfahrungen einzuschränken, und ihnen die Zwecke, die sie allenfalls heute erfüllen oder auch nur erfüllen *könnten*, als Ursachen ihrer Entstehung unterzuschieben. Dabei entgeht uns jedoch die für alle geistige Entwicklung und besonders für die sittliche überaus wichtige Tatsache der *Vorbereitung neuer Lebenszwecke durch bereits vorhandene, aber ursprünglich anderen Zwecken dienende Formen des Handelns*. Auch hier bietet wieder der Bedeutungswandel der Wörter das Beispiel eines analogen und verdeutlichenden Prozesses. Indem ein neuer Begriff das geeignete Wort, das nur einer Verschiebung seiner Bedeutung bedarf, um ihm dienstbar zu werden, bereits vorfindet, wird die Begriffsbildung selber erleichtert, ja vielleicht über-

haupt erst möglich gemacht. Wie aber die Sitte an sich keineswegs immer eine gute sein muß, so wird auch bald von gleichgültigen, bald sogar von unsittlichen Zwecken die ihrer einstigen Bedeutung entfremdete Lebensgewohnheit in Beschlag genommen. Diese Tendenz der Sitte, nach Verlust ihres ursprünglichen Inhaltes in neuen Gestaltungen weiterzuleben, erleichtert so die Entstehung der verschiedenartigsten Zwecke. Wenn die sittliche Entwicklung schließlich aus diesem Gesetz des Beharrens in der Veränderung die Hauptvorteile zieht, so ist darum nicht dem Gesetz als solchem das Verdienst beizumessen, sondern allein den in der sittlichen Entwicklung selbst sich äußernden Kräften.

Es wird die Aufgabe der folgenden Darstellung sein, aus dem reichen Stoff der Sittengeschichte die hauptsächlichsten Momente hervorzuheben, in denen die ethisch wertvollen Wirkungen der Transformation der Sitte zum Ausdruck gelangen. Es mag daher hier genügen, zunächst diese selbst an einigen Beispielen zu veranschaulichen, die absichtlich dem Bereich ethisch gleichgültigerer Gewohnheiten entnommen werden sollen, und bei denen zugleich die heutigen Zwecke von den ursprünglichen möglichst weit abliegen.

Man hat die bei fast allen Kulturvölkern verbreitete und einem feineren sittlichen Gefühl sicherlich widerstrebende Sitte der Leichenschmäuse daraus erklärt, daß die Hinterbliebenen, um ein zahlreiches Leichengefolge anzulocken, den sich einfindenden Gästen als Entschädigung ihrer Mühe ein Gastmahl dargeboten hätten. Zuerst freiwillig gegeben, sei dieses dann von den Empfangenden gefordert worden, so daß, als das ursprüngliche Motiv in Wegfall gekommen war, das selbstsüchtige Interesse der gleichgültigen Teilnehmer die Sitte am Leben erhalte. Diese sei auf solche Weise aus einer von dem Einzelnen freiwillig gebotenen Leistung zu einer von der Gesamtheit erzwungenen und für den ersten Urheber der Gewohnheit, den Leidtragenden, lästigen Pflicht geworden*). Es scheint mir nicht unwahrscheinlich, daß diese Erklärung wirklich die Motive trifft, die in manchen Bevölkerungskreisen zur Erhaltung der Sitte beitragen, obgleich da, wo das Trauergefolge auf die Erlangung des Leichenmahls Wert legt, auch wohl die Leidtragenden nicht ganz selten sind, die durch den Glanz, den ein stattlich hergerichtetes Mahl verbreitet, ihre Trauer zu ermäßigen wissen. Denn wo die Leichenschmäuse bestehen blieben, da sind sie zunächst ein Privileg der

*) Jhering, Zweck im Recht, II, S. 244.

Wohlhabenden, und der reiche Bauer pflegt Wert darauf zu legen, daß man an der Größe dieser Leistung die Stattlichkeit seines Besitzes ermesse. Aber wie viel oder wie wenig Wahrheit jene Erklärung vom heutigen Standpunkt der Auffassung der Sitte aus enthalten möge, von dem Ursprung der letzteren liegt sie ganz gewiß weit ab. Wie sollte auch eine Sitte, die so verbreitet bei Natur- und Kulturvölkern vorkommt, daß sie überall zu den frühesten menschlichen Lebensgewohnheiten zu gehören scheint, aus einer solchen, zwar unter gewissen Verhältnissen begreiflichen, aber immerhin partikulären Erwägung entspringen? Wo wir den Leichenschmaus in seinen ursprünglichen lebensvolleren Formen antreffen, da ist derselbe eng umwoben von andern religiösen Kultushandlungen, denn er bildet einen wesentlichen Bestandteil des Totenkultus. Wenn heute auf deutschen Dörfern das Leichenmahl eine weltliche Feier geworden ist, die mit den kirchlichen Gebräuchen bei den Begräbnissen nichts mehr zu tun hat, so war das anders bei unseren germanischen Voreltern. Der Leiche selbst gab man außer Schmuck und Waffen Speisen und Getränke mit; und wie es bei manchen Naturvölkern noch heute geschieht, so wurde von den Hinterbliebenen am Orte der Bestattung selbst das Totenessen gehalten.

So treten uns denn ursprünglich zwei Motive als die Träger dieser Sitte entgegen. Das Totenmahl in seiner frühesten Gestalt ist ein Opfermahl. Wie bei jedem wichtigen Lebensakte, so opfert der primitive Mensch vor allem auch bei der Bestattung eines Stammesgenossen den Göttern. Teils wünscht er die Huld derselben für die Verstorbenen zu gewinnen, teils aber — und dies ist wohl die noch ältere Vorstellung — ist der Abgeschiedene selbst ein Gegenstand des Kultus: die Seelen der Toten umschweben als Schutzgeister oder auch als unheilbringende Schatten die Wohnstätten der Lebenden; symbolische Handlungen, die auf ihre Verehrung oder Versöhnung Bezug haben, nehmen daher überall im ursprünglichen Kultus eine wichtige Stelle ein. Ein zweites, wohl späteres Motiv, das aber selbst an die Stelle dieses einstigen Totenkultus allmählich getreten sein mag, liegt in der religiös-symbolischen Bedeutung der gemeinsam genossenen Mahlzeit. Der gemeinsame Genuß von Nahrung und Getränk ist für den Naturmenschen, namentlich dann wenn es in feierlicher Weise, gewissermaßen unter der Assistenz der Götter geschieht, ein religiöses Symbol der Verbrüderung. Der Wunsch, das letzte Mahl mit dem Verstorbenen

zu teilen, von den Speisen, die man ihm in die jenseitige Welt mitgibt, selbst zu genießen, entspringt daher aus einem Gefühl der Pietät, ähnlich dem, das den Menschen ursprünglich antreibt, von dem Tier, das er den Göttern opfert, selber zu essen.

Diese letzte Form des Totenmahls ist wohl diejenige, deren Spuren am längsten erhalten bleiben. Nachdem sie zuerst aus einer sinnlichen in die symbolische Bedeutung übergegangen, verliert sie aber allmählich auch die religiöse Beziehung. Das Totenmahl wird dann zu einem Erinnerungsmahl, bei dem man in Reden und Gesprächen der Tugenden des Verstorbenen gedenkt. So vereinigten sich nach der Schlacht von Chäronea die Eltern und Brüder der Gebliebenen bei Demosthenes zum feierlichen Mahle. Es wäre gewiß an sich nicht undenkbar, daß jener pietätvolle Sinn, in welchem der gebildete Grieche der attischen Periode das Andenken seiner Verstorbenen feierte, auch noch im heutigen Leichenschmaus seine Spuren zurückgelassen hätte. Wenn dies tatsächlich nicht der Fall, sondern wenn im Gegenteil die Sitte nach unserem heutigen Gefühl zu einer Unsitte geworden ist, so mag ein Teil der Schuld jener Mißgunst beizumessen sein, mit der das Christentum das altgermanische Totenmahl, ebenso wie andere heidnische Gebräuche, verfolgte. Wo aber einmal eine Sitte mißachtet wird, da bemächtigen sich ihrer leicht unlautere Motive, indem in einer hier nicht selten vorkommenden Verkettung die Wirkung auf ihre Ursache zurückgreift.

Ein verwandtes Beispiel ist die weniger entartete, aber doch verhältnismäßig bedeutungslos gewordene Sitte des Zutrinkens. Sie ist in ihrem Ursprung verwandt mit der vorigen; denn wie jene auf das Speiseopfer, so führt diese auf das Trankopfer zurück. Mehr noch als die gemeinsam genossene Nahrung galt bei unseren Voreltern der gemeinsame Trunk als Symbol der Verbrüderung. Teils kommt dieser Auffassung die erregende Wirkung des Weins und anderer berauschender Getränke, die eben dieses Einflusses wegen bei allen Völkern seit frühen Zeiten zu solchen Zwecken gewählt wurden, zu Hilfe; teils aber verbindet sich die Vorstellung des den Mut entflammenden Trankes mit der des Blutes, das überall in der Anschauung des Naturmenschen als der Sitz der Lebenskräfte gilt. Wer das Blut des Feindes trinkt, eignet sich dessen Stärke an; wer mit dem Freunde einen Tropfen Blut tauscht, wird ihm dadurch blutsverwandt, gleich dem leiblichen Bruder. In der letzteren Form schliessen heute noch der Indianer und Neger den Bund der Blutsbrüderschaft. Eine milder gewordene Zeit hat aber frühe

schon als stellvertretendes Symbol den Trunk aus dem nämlichen Becher eingeführt, wobei freilich die Zeremonie mit ihrem blutigen Ernste zugleich viel von ihrer ursprünglichen Bedeutung verlor. Der Brüderschaftstrunk beschränkte sich bald nicht mehr auf den Einzelnen, sondern er verband leicht alle Genossen eines Gastmahls, zwischen denen von Hand zu Hand der Becher kreiste. So ermäßigte sich das Symbol zuerst zum Zeichen der Freundschaft, um schließlich ein bloßes Ausdrucksmittel geselliger Aufmerksamkeit zu werden. Als der Becher nicht mehr von Mund zu Mund kreiste, sondern die üppiger gewordene Zeit jedem sein eigenes Trinkglas in die Hand gab, deutete man den gemeinsamen Trunk aus demselben Becher durch das Anstoßen der Gläser an, und der Brüderschaftstrunk zwischen zwei einzelnen Zechgenossen wurde nun durch das Zutrinken ersetzt. Sicherlich ist bei der ersten Entstehung dieser Gebräuche die Erinnerung an die lebendigeren Formen, die durch sie verdrängt wurden, noch vorhanden gewesen. Heute sind sie ihrem Ursprung völlig entrückt, und das einzige, was sie noch mit demselben gemein haben, ist das allgemeine Gefühl wohlwollender Gesinnung. Daß an die Stelle dieses immerhin dem Ursprung der Sitte verwandten Motivs gelegentlich auch einmal ein völlig heterogener Zweck treten konnte, wer möchte dies leugnen? So wenn der asiatische Despot zuerst einen Mundschenk aus dem kredenzten Becher trinken läßt, um sich selbst vor Vergiftung zu sichern, oder wenn er, um einer ähnlichen Besorgnis des Gastfreundes zuvorzukommen, aus dem diesem dargereichten Becher zuerst kostet. Dem Gesichtskreis unserer heutigen Anschauungen liegt möglicherweise sogar dieser Zweck näher, als die längst vergessene Zeremonie des gemeinsamen Trankopfers und der Schließung einer Blutsbrüderschaft. Wenn man daher vom Standpunkt der uns heute möglich erscheinenden Zwecke aus nach einer Ursache jener uralten Bräuche sucht, so wird man wahrscheinlich auf das Beispiel des mißtrauischen Despoten am ehesten verfallen*). Dennoch ist wenig Wahrscheinlichkeit, daß die heute bei uns bestehende Sitte aus jener abnormen Abzweigung des ursprünglichen Brauchs und nicht vielmehr aus diesem selbst hervorgegangen sei, da sie, soweit sie auch sonst von ihm entfernt sein mag, doch gleichartige Gefühle mit ihm gemein hat.

Aus der nämlichen Quelle ist wahrscheinlich noch eine andere in ihrer heutigen Erscheinungsform von der vorigen weit abliegende

*) So in der Tat Jhering a. a. O. S. 248.

Sitte entsprungen, die Sitte des Trinkgeldgebens. Wie der gemeinsame Trunk beim Gastmahl als ein Symbol des Friedens und der Freundschaft, so galt der Vorzeit das dem Gastfreund beim Besuch dargebrachte Mahl als Zeichen des Willkomms. Bald ist es der gereichte Trunk, bald das Salz und das Brot, die als stellvertretende Symbole der Nahrung überhaupt gelten, durch die man den Fremdling sinnbildlich einlädt, den Tisch mit den Hausgenossen zu teilen. Tischgemeinschaft ist aber der Vorzeit gleichbedeutend mit Opfergemeinschaft. Den Gastfreund zu verletzen, den der gleichsam im Angesicht der Götter geschlossene Opferbund geheiligt, galt als eine schwere Schuld gegen die Götter selbst. Auch hier ist diese symbolische wohl aus einer ursprünglich sinnlichen Bedeutung hervorgegangen, die dem beim Willkomm gemeinsam genossenen Trunk beigelegt wurde; und auch hier ist zuerst die sinnliche und dann die symbolische Bedeutung allmählich verblaßt. Im gleichen Maße als auf solche Weise der ursprüngliche Zweck der Sitte verschwand, hat aber diese sich neue Zwecke dienstbar gemacht, oder was einst Nebenzweck war, in den Hauptzweck verwandelt. Durch den gereichten Trunk den das Haus Betretenden zu erquicken, galt einer späteren Zeit weder als religiöses Symbol noch als Zeichen des Schutzes, sondern wurde gegen den Fremden eine Handlung der Humanität, gegen den Bekannten ein Akt wohlwollender Rücksicht, bei dem man die Gegenleistung in ähnlichen Fällen erwartete. In dieser Form hat die Sitte noch in einer nicht fernliegenden Vergangenheit bestanden. Ja noch heute ist da und dort unter einfacheren ländlichen Verhältnissen das Bedürfnis ihrer Erhaltung bestehen geblieben. Wenn der Besuch, den man empfängt, weite Entfernungen zurückzulegen hat, so wird die Bewirtung mit Speise und Trank zum Bedürfnis. Rücken die Wohnungen der Gastfreunde näher zusammen, so wird sie bei gelegentlichen Besuchen nur noch als ein Akt der Freundlichkeit beibehalten. Auch das Dargereichte ändert sich dementsprechend; schließlich bleibt allein der von unseren Voreltern so sehr geschätzte Trunk übrig, zu dessen Genusse man sich jederzeit aufgelegt fühlte. Als der städtische Verkehr die Bewirtung der Besuchenden mehr und mehr zu einer für Geber und Empfänger unbequemen Last machte, schränkte man den gereichten Trunk auf den Handwerker ein, der bei seiner Arbeit der Stärkung bedurfte, auf den eine Botschaft überbringenden Diener des Freundes, dem man keinen Lohn bieten konnte, und dessen Leistung man auf diese Weise zu vergüten suchte, und auf ähnliche

Fälle mehr. Aber die Geschäftigkeit des städtischen Verkehrs machte endlich auch diese letzte Metamorphose des alten Symbols der Gastfreundschaft hinfällig. Der Trunk wurde abgelöst durch ein an seiner Stelle gereichtes Geldgeschenk, für das sich der Beschenkte den Trunk oder, wenn er ein sparsamer Mann war, der den Trunk nicht liebte, irgend einen andern nützlicheren Gegenstand kaufen konnte. So entstand das Trinkgeld, das, nicht gebunden an das Verhältnis des Wirtes zum Gast wie die Naturalleistung, aus deren Ablösung es hervorgegangen, nun sich unbegrenzt übertragen ließ auf alle möglichen Verhältnisse, bei denen es sich um eine von seiten des Gebenden willkürlich fixierte Entschädigung einer empfangenen Leistung handelt. Diese Zwischenstellung zwischen Lohn und Geschenk schränkt das Trinkgeld von selbst auf gewisse Fälle ein; es wird dadurch namentlich nur da verwendbar, wo sich der Empfänger auf einer niedrigeren sozialen Stufe befindet als der Geber. Einem Gleichstehenden ein Trinkgeld anzubieten gilt als eine Beleidigung. In der Hervorhebung der sozialen Ungleichheit, die auf diese Weise dem Trinkgeld anhaftet, liegt zugleich dessen sittlich bedenkliche Wirkung, auf die neuerlich Jhering mit Recht hingewiesen hat*). Denn wie es eine ethisch bedeutsame Seite der feinen Sitte ist, daß sie es darauf anlegt, die Unterschiede der gesellschaftlichen Stellung äußerlich verschwinden zu lassen, so muß umgekehrt jede Sitte, die den niedriger Stehenden seine Niedrigkeit empfinden läßt, dessen Selbstgefühl schädigen. Das Trinkgeld ist daher ein merkwürdiges Beispiel einer Sitte, deren ursprünglicher Sinn sich vollständig in sein Gegenteil verkehrt hat. Aus einem Symbol der Freundschaft ist es zu einem Ausdruck der Unterordnung des Dienenden unter den Herrn geworden. Mag auch noch so sehr das Herkommen selbst diese Leistung normiert haben, indem es die Gabe in eine Form des Lohnes umwandelte, bei der die Minimalgrenze durch den Zwang der Sitte festgestellt ist und nur die Maximalgrenze vom Belieben des Einzelnen abhängt: gerade der letztere Umstand ist es, welcher der Gabe in diesem Falle den Doppelcharakter einer Belohnung und einer Handlung der Freigebigkeit, wenn nicht gar der Mildtätigkeit verleiht.

Auch noch in einer andern Beziehung ist aber hier die Sitte in ihr Gegenteil umgeschlagen: während der Trunk vom Wirt dem Gaste gereicht wird, nimmt umgekehrt der Bedienstete des Wirts,

*) Jhering, Zweck im Recht, II, S. 251 u. 284.

etwa der Kellner, der dem Gaste den Trunk reicht, das Trinkgeld in Empfang. Angesichts dieser Umwandlungen ist es nicht zu verwundern, daß man, auf die zuletzt erworbene Bedeutung blickend, das Trinkgeld für eine zur Unsitte gewordene Abart des Lohnes zu halten pflegt und es in diesem Sinne auf eine ursprünglich freie Gabe Einzelner zurückführt, die allmählich zur allgemeinen Gewohnheit geworden sei*). Schon das Wort Trinkgeld enthält aber hier unverkennbar den Hinweis auf die ursprüngliche Form, den Trunk, durch deren Ablösung diese eigentümliche Abart des Lohnes entstanden ist**).

Es wird an den aufgeführten Beispielen genügen, um den Prozeß der Transformation dereinstiger Kultushandlungen in Sitten von völlig heterogenem Inhalt im allgemeinen zu veranschaulichen. Weitere und ethisch bedeutsamere Zeugnisse des nämlichen Prozesses werden wir unten, bei der Erörterung der hauptsächlichsten unter der Obhut der Sitte stehenden individuellen und sozialen Lebensformen, kennen lernen. Gesetzt aber auch, es ließen sich — was selbstverständlich immer nur annähernd möglich sein wird — alle Sitten, die überhaupt eine längere geschichtliche Vergangenheit hinter sich haben, auf diese religiöse Wurzel zurückführen, so bleibt doch immer noch die Frage eine offene, ob damit der erste Ursprung der Sitte aufgedeckt sei. Mußte sich doch auch die Götterverehrung aus weiter zurückliegenden Bedingungen entwickeln. Und wenn es eine Zeit gab, in welcher der Mensch ohne Religion und ohne Kultus lebte, so werden auch einer solchen Zeit gemeinsame Lebensgewohnheiten nicht gefehlt haben. Sollten aber solche Gewohnheiten nicht ihrerseits für den beginnenden religiösen Kultus bestimmend gewesen sein? Dann wäre durch den letzteren vielleicht nur

*) Jhering a. a. O. S. 246.

**) In einfachen ländlichen Verhältnissen kommt der Trunk namentlich als Botenlohn, z. B. für den Ausläufer des Kaufmanns, der eine Ware überbringt, den Fuhrmann, der den Holzvorrat für den Winter einfährt, nicht ganz selten vor. In der Schweiz ist er, wie ich beobachtet habe, in dieser Form sogar in den Städten zu finden. Nur darin hat auch hier die neue Gewohnheit ihren Einfluß ausgeübt, daß der Empfänger, nachdem er am Trunk sich gelabt, gelegentlich auch noch ein Trinkgeld verlangt — eine interessante Kumulation der ursprünglichen Naturalleistung und ihrer Ablösung, welche zeigt, daß die im Namen noch erhaltene Entstehung der Sitte selbst da dem Gedächtnis entschwunden ist, wo die ursprüngliche Form erhalten blieb. Freilich mag in diesem Fall das Interesse der Trinkgeldnehmer etwas zu diesem Vergessen beigetragen haben.

sanktioniert und in die Form bestimmter Vorstellungen übertragen worden, was ohnehin schon unter dem Zwang irgend welcher äußerer Lebensbedürfnisse in allgemeiner Übung stand. So ließe es sich z. B. denken, jene weit verbreitete Sitte, den Fremdling, den das gastliche Dach beherbergt, als gegen jegliche Art der Unbill geschützt zu betrachten, sei zuerst durch das dringende Gebot der Not entstanden, und unter dem Einflusse der allmählichen Ausbreitung des Götterkultus habe sich dann dieses Gebot hinter der religiösen Deutung, die es nun erfahren, verborgen.

In der Tat findet man diese Auffassung in manchen Untersuchungen über Kultur- und Religionsgeschichte. So wird die noch jetzt zum Teil bei den Wilden Australiens und Ozeaniens verbreitete Sitte des Kindermordes aus dem Bedürfnis abgeleitet, die Größe der Bevölkerung dem vorhandenen Vorrat an Lebensmitteln anzupassen, wozu als Nebenmotiv zuweilen der Wunsch trete, der Mühe für die Erfüllung der ersten Mutterpflichten enthoben zu sein. Die aller Anthropophagie zu Grunde liegende Vorstellung, daß mit dem Fleisch und Blut des Getöteten auch dessen Seele aufgenommen werde, habe dann zur scheußlichen Sitte der Verzehrung der ermordeten Kinder geführt. Nachdem das Opfermahl entstanden, habe sich hierzu von selbst die Vorstellung gesellt, auch von dieser Speise sei den Göttern ihr Anteil zu spenden, und so sei das Kindesopfer ein Gegenstand des religiösen Kultus geworden*). Es läßt sich, wie ich glaube, nicht verkennen, daß die Neigung, die heute bestehenden oder die uns heute vorzugsweise verständlichen Motive einer Sitte für die ursprünglichen anzusehen, auch diese Entstehungshypothese geleitet hat. Daß jene Sitte selbst da, wo ihr heute der religiöse Hintergrund ganz zu fehlen scheint, vorzugsweise den Erstgeborenen trifft, ist aber eine Tatsache, die sich nicht aus dem Gebot der Not, das vielmehr den später Geborenen verderblich werden müßte, sondern aus der auch sonst den Opferkultus beherrschenden Vorstellung erklärt, daß diejenige Gabe, die dem Menschen die liebste ist, auch den Göttern am meisten gefalle. So bringt der Ackerbauer die Erstlinge des Feldes, der Nomade die besten Stücke des geschlachteten Viehes den Göttern dar. Hatte das im Opferkultus zum Ausdruck gelangende Streben, die Huld der Götter zu gewinnen, die Scheu vor dem Mord des eigenen Kindes erst überwunden, so konnten nun dieselben Motive, die auch sonst dazu

*) Lippert, Die Geschichte der Familie, S. 196 ff.

führten, selbst von dem Opfer zu essen, die Verzehrung des Kindes veranlassen, eine Handlung, mit der sich dann leicht die weitere Vorstellung von der Aneignung der Seele des verspeisten Opfers verband. Daß dieser Gedanke, nachdem er auf solchem Wege entstanden war, schließlich die Fortdauer dieser häßlichsten Form des Kannibalismus bewirken konnte, ist nach Analogie der früher erwähnten Metamorphosen der Sitte gewiß nicht unmöglich. Daß solche Erscheinungen, wie dies die Bevorzugung des Erstgeborenen andeutet, Rudimente, nicht ursprüngliche Formen der Sitte sind, wird aber auch dadurch wahrscheinlich, daß die Verspeisung der Jungen bei den höheren Tieren keineswegs eine verbreitete Gewohnheit ist. Sollen wir annehmen, daß jener Trieb der Mutterliebe, der die Brut des Tieres gegen den Hunger seiner Erzeuger schützt, dem Menschen ursprünglich gefehlt habe? Es müssen starke Motive, zwingendere selbst als die Not des eigenen Daseins, gewesen sein, die ihn zur Verleugnung der mächtigsten natürlichen Triebe veranlaßten. Keine Motive gibt es aber, die, wie die Erfahrung lehrt, mit den Wirkungen es aufnehmen könnten, welche der Kultus und die an ihn geknüpften abergläubischen Vorstellungen auf den Naturmenschen ausüben. Nun muß freilich der Kultus selbst irgend einmal entstanden sein. Doch dieser Entstehungsmoment entzieht sich völlig unserer heutigen Beobachtung. Schon der primitivste Seelenkult führt, ausgehend von den Speisen, die man den Verstorbenen spendet, von selbst zu der Opferhandlung. Diese Ursprünglichkeit des Kultus, die in frühen Zeugnissen der Sprache bereits anklingt, ist es eben, die mit der Sitte, durch die sich der Mensch in den Formen seines Lebens über die Stufe des Tieres erhebt, Unsitten, in denen er unter jene Stufe herabsinkt, aus der nämlichen Quelle entspringen läßt*).

Ist der Kultus teils direkt, teils durch die Vermittlung ursprünglicher Rechtsanschauungen im allgemeinen die wichtigste Quelle, auf die sich empirisch die Sitte zurückverfolgen läßt, so wird aber damit selbst in diesen Fällen nur nach einer, der genetischen Seite das Wesen der Sitte dem Verständnisse nähergerückt. Der Begriff selbst wird dadurch noch nicht erschöpft. In ihrer weiteren Entwicklung kann ja auch die auf dem Boden religiöser Kulthandlungen

*) Vgl. hierzu noch Lippert a. a. O. S. 171 ff., wo ein weiteres Beispiel dieser Umkehrung der, wie ich glaube, naturgemäßen Entstehung einer Sitte mit Bezug auf ihr Verhältnis zum Kultus vorkommt.

entstandene Sitte den verschiedensten, vom Inhalt des religiösen Kultus weit abliegenden Zwecken dienstbar werden, ja es ist diese Transformation nahezu eine allgemeingültige Erscheinung. Demnach müssen es andere, bei all diesem Wandel der Motive und Zwecke konstant bleibende Merkmale sein, durch die sich die Sitte von den sonstigen Formen menschlichen Handelns trennt, die mit ihr die Eigenschaft teilen, daß sie sich mit einer gewissen Regelmäßigkeit wiederholen. Hierbei wird aber namentlich die Scheidung der Sitte von andern Lebensgebieten wirksam, nämlich einerseits von dem Recht und der Sittlichkeit, anderseits von der Gewohnheit und dem Brauche.

d. Das Verhältnis der Sitte zum Recht und zur Sittlichkeit.

In der heutigen Bedeutung des Wortes bezeichnet die Sitte eine Norm des willkürlichen Handelns, die bei einer Volks- oder Stammesgemeinschaft herrschend ist, ohne daß sie durch ausdrückliche Befehle und durch Strafen, die auf ihre Nichtbefolgung gesetzt sind, erzwungen wird. Zwar fehlt es auch der Sitte nicht an Zwangsmitteln. Diese sind aber, wie die Sitte selbst, durchaus unverbindlicher Art; sie bestehen weder in inneren Pflichtgeboten, wie die sittlichen Gesetze, noch in äußeren Strafandrohungen, wie die Rechtsgesetze. Gleichwohl ist die Sitte beiden Gebieten, der Sittlichkeit und dem Rechte, schon dadurch verwandt, daß sie wie jene ein inneres, und ähnlich diesem ein äußeres Zwangsmittel zu ihrer Verfügung hat. Das erste besteht in der mit dem Nachahmungstrieb zusammenhängenden Scheu des Menschen, sich auffallend zu unterscheiden von seinesgleichen; das zweite in den gesellschaftlichen Nachteilen, die in der Form übler Nachrede und schlechter Behandlung jede größere Abweichung von dem normalen Verhalten mit sich führt. Die Scheu, anderen aufzufallen, kann auf schwache Gemüter ebenso mächtig wirken wie ein böses Gewissen, und die realen Nachteile, die mit einer Nichtbefolgung der Sitte verbunden sind, können empfindlicher sein als die Strafen, mit denen das Gesetz wirkliche Rechtsübertretungen ahndet.

Dieser Umstand, daß der Sitte Zwangsmittel zur Verfügung stehen, die sie rücksichtslos anwendet, macht es begreiflich, daß ein Volk in verhältnismäßig geordneten Zuständen existieren kann, ohne eine Gesetzgebung in unserem Sinne zu besitzen. In der Tat ist das auf den ursprünglichsten Stufen der Kultur wenigstens an-

nähernd verwirklicht: die gesamte Rechtsordnung steht hier lediglich unter dem Zwang der Sitte. Freilich sind dabei regelmäßig auch die Zwangsmittel, deren sie sich bedient, höchst energischer Art. Nicht bloß persönliche Zurücksetzung, sondern Züchtigungen an Leib und Leben können die Folgen ihrer Mißachtung sein. Die notwendige Wirkung dieses Zustandes ist es dann, daß die Verletzung des in unseren Augen gleichgültigsten Herkommens unter Umständen ebenso schwer gerächt wird wie die stärkste Verletzung der Rechtsordnung. Noch hat sich eben auf dieser Stufe nicht aus der Sitte das Recht abgezweigt. Sichtlich vollzieht sich daher diese Unterscheidung erst infolge der sich aufdrängenden Notwendigkeit, den allgemeinen Umkreis der Sitte in zwei Gebiete zu scheiden, deren eines diejenigen Normen enthält, auf deren Aufrechterhaltung ein höherer Wert gelegt wird, so daß hierzu unter Umständen physische Gewaltmittel anfgeboten werden, während das andere jenem gelinderen Zwang überlassen bleibt, den der Wunsch zu tun was andere tun, um in der allgemeinen Achtung ihnen gleichzustehen, an und für sich schon ausübt.

Die älteren Gesellschaftstheorien pflegen diese Entwicklung der Rechtsordnung als einen Vorgang völliger Neubildung aufzufassen, bei dem an die Stelle eines zuvor noch ungebändigten Zustandes plötzlich durch die Einwirkung gewaltiger Gesetzgeber die Norm bestimmter Rechtsgebote getreten sei. In neuerer Zeit hat man diese Ansicht meist dahin modifiziert, daß man das losere Band der Sitte allmählich zu dem festeren des Gesetzes werden läßt. Aber auch diese Anschauung wird wohl zutreffender, wenn man in einem gewissen Sinne sie umkehrt. Nicht die Sitte befestigt sich zum Rechte, sondern die ursprünglich den Menschen mit den stärksten äußeren Zwangsmitteln bindende Sitte hinterläßt nach ihrer Scheidung in Sitte und Recht dem letzteren die äußeren Zwangsmittel, indes sie für sich selbst die milderen der Nachahmung und des Drucks der öffentlichen Meinung zurückbehält. Beiden gemein bleibt aber noch lange Zeit, daß ihre Normen lediglich durch gewohnheitsmäßige Übung sich Geltung erringen. Das ausdrücklich formulierte gelesene Gesetz (lex) oder gar das geschriebene (die Vorschrift) sind weit späteren Ursprungs, und sogar nachdem sie entstanden, können sie immer nur unvollständig das in einer Volksgemeinschaft herrschende lebendige Recht umfassen, das eben lediglich durch den tatsächlich geübten physischen Zwang, dessen es sich bedient, unterschieden wird von der bloßen Sitte. Darum bezeich-

nete der Römer dieses Gebiet ungeschriebener Gesetze, aus dem fortan auch die eigentliche Gesetzgebung schöpft, ebenfalls mit dem Namen der Sitte, „mores", indem er sichtlich hier auf das Fehlen der äußeren Promulgation, die in seinem Ausdruck für den Begriff des Gesetzes (lex von legere) hervortritt, den Hauptwert legte — eine Anschauung, die sich aus der dem Zwang des Gesetzes nichts nachgebenden Strenge, mit der im alten Rom auch die Einhaltung der nationalen Sitte überwacht wurde, erklären mag. Für uns Moderne, die wir den Zwang der Sitte minder schwer empfinden, weil wir der individuellen Freiheit einen größeren Spielraum gestatten, ist im Gegensatze hierzu der verpflichtende Charakter der Rechtsnormen fühlbarer geworden, und wir greifen daher zur Hervorhebung jenes dem umgeschriebenen Recht mit der Sitte gemeinsamen Momentes auf das beiden zukommende Merkmal gewohnheitsmäßiger Ausübung zurück, indem wir das erstere mit dem Namen des Gewohnheitsrechtes belegen*). Das Recht in allen seinen Formen, als Gewohnheitsrecht wie als Gesetzesrecht, verdankt seine Aufrechterhaltung den physischen Zwangsmitteln, die ihm zu Gebote stehen. Indem wir nun im Unterschiede hiervon den Zwang der Sitte als einen moralischen bezeichnen, bringen wir sie damit in unmittelbare Beziehung zur Sittlichkeit. Auch hier handelt es sich freilich nur um eine äußere Ähnlichkeit. Nicht der Inhalt der Sitte soll als ein moralischer gekennzeichnet, sondern es soll nur auf die Ähnlichkeit der Mittel hingewiesen werden, denen die vom Rechte gesonderte Sitte und die Sittlichkeit ihre äußere Aufrechterhaltung verdanken. Diese Mittel sind in beiden Fällen psychischer, nicht physischer Art. Sie bestehen hauptsächlich in der Einbuße an sozialem Ansehen, dessen der Unmoralische, ebenso wie der Ungesittete oder mit der herrschenden Sitte in Widerstreit lebende, gewärtig sein muß.

Kann nun aber auch jener psychische Zwang unter Umständen selbst eine Sitte von unsittlichem Charakter schützen, so weist doch die Verwandtschaft der Zwangsmittel auf die nahe Beziehung auch des Inhalts der geschützten Normen hin. In der Tat geht ja der ursprünglichen Einheit von Sitte und Recht eine Einheit von Sitte und Sittlichkeit vollständig parallel. Die Sitte der Urzeit entläßt aus sich beide Gebiete, während zugleich ein drittes in der Form sittlich indifferenter Sitte sich abzweigt. Aber diese

*) Vgl. hierzu Jhering, Zweck im Recht, II, S. 52 ff.

Scheidung bedeutet keine vollständige Trennung. Der ursprüngliche Zusammenhang der drei Gebiete wirkt fortan darin nach, daß die Sitte das Recht wie die Moralität in ihren Schutz nimmt. Das rechtswidrige und das unmoralische Handeln verstoßen beide zugleich wider die Sitte. Diese Erscheinung ist eine naturgemäße Nachwirkung jener ursprünglichen Einheit, die in der doppelten Anlehnung des aristotelischen Ethos und des Gewohnheitsrechtes der Römer an den Begriff der Sitte ihre Spuren zurückgelassen hat. Indem aber das Gebiet der Sitte ein weiteres bleibt als das des Rechtes und der Moral, geschieht es unvermeidlich, daß in ihr gelegentlich auch solche Normen sich ausbilden, die mit moralischen oder selbst rechtlichen Verpflichtungen in Widerstreit treten. Sitten dieser Art sind es, die wir mit dem Namen der Unsitte belegen, ein Ausdruck, bei dem wir uns an die durch die Ableitung des Wortes dem Bewußtsein gegenwärtig gebliebene Beziehung des Sittlichen zur Sitte zurückerinnern. Die Unsitte ist eine Sitte, die nicht sein sollte. Der Makel des Unsittlichen ist ihr an die Stirne geschrieben, während gleichwohl der Sitte an sich noch nicht der Charakter des Sittlichen anhaftet; denn sie umfaßt sittliche und sittlich indifferente, ja in jenem weiteren Sinne, in dem auch die Unsitte eine Sitte ist, selbst unsittliche Lebensnormen. Ist die Sitte ein Wertmesser des sittlichen Zustandes, so wird sie dazu ebensowohl durch ihre sittlichen wie durch ihre unsittlichen Bestandteile. Jene Abzweigung von Recht und Sittlichkeit aus der ursprünglichen Sitte ist aber offenbar selbst eine der wichtigsten Tatsachen der sittlichen Entwicklung, weil sie der Ausdruck einer Läuterung der Vorstellungen ist, die der Vervollkommnung der praktischen Sittlichkeit den Weg bahnt. Die mangelhafte Sittlichkeit des Naturmenschen besteht zumeist nicht darin, daß ihm das Sittliche überhaupt fehlt, sondern daß es mit unsittlichen Elementen untrennbar verwachsen ist.

Ist die Sitte an sich dem Sittlichen wie dem Unsittlichen und dem sittlich Indifferenten gleich zugänglich, so ist damit nun zugleich ausgesprochen, daß der Begriff der Sitte eine andere als eine formale Bestimmung nicht zuläßt. Durch diesen formalen Charakter scheidet er sich von dem Begriff der Sittlichkeit und des Rechtes, die sich beide durch bestimmte materielle Merkmale, deren Auffindung eine Aufgabe der Ethik ist, auszeichnen. Dagegen nähert dieser formale Charakter das Gebiet der Sitte zwei andern Begriffen von ebenfalls bloß formaler Bedeutung, der Gewohnheit und dem Brauche.

e. Das Verhältnis der Sitte zur Gewohnheit und zum Brauche.

Während Sittlichkeit und Recht aus dem ursprünglichen Bereich der Sitte sich abzweigen, bilden Gewohnheit und Brauch umfassendere Gebiete, in die sich die Sitte einordnet. Der weiteste unter diesen Begriffen ist die Gewohnheit. Sie umfaßt jede Art willkürlichen Handelns, die wir uns aus irgend einem Grunde zu eigen gemacht haben. Bei ihr abstrahieren wir daher noch ganz von dem in die beiden andern Begriffe aufgenommenen Element der Gemeinsamkeit. Die Gewohnheit ist eine individuelle Regel des Handelns. Entspricht das Tun des Einzelnen dem gewohnheitsmäßigen Handeln der Gemeinschaft, der er angehört, so wird die Gewohnheit zum Brauche. Der Brauch ist die soziale Gewohnheit. Reden wir schlechthin von den Gewohnheiten eines Menschen, so meinen wir damit die seiner Person eigentümlichen Regeln des Lebens und Benehmens. Der Brauch dagegen ist Eigentum einer Gesamtheit, wie beschränkt oder wie umfassend diese auch sein möge. So gibt es Familien-, Stammes-, Gemeinde- und Volksbräuche; nur den individuellen Brauch kennt die Sprache nicht.

Innerhalb des Brauches liegt dann abermals als ein engeres Gebiet das der Sitte. Sie ist Gewohnheit, denn das Merkmal der regelmäßigen Wiederholung willkürlicher Handlungen ist auch ihr eigen; sie ist Brauch, denn sie gehört stets einer sozialen Gemeinschaft an. Aber es kommt hinzu was dem Brauche fehlt: das Merkmal der Norm. Die Befolgung der Sitte ist nicht wie die des Brauches dem Einzelnen freigestellt, sondern sie steht unter jenem moralischen Zwang, dem sich der Einzelne nicht ohne persönliche Nachteile entziehen kann. Wenn diese Grenzen von Sitte und Brauch in der Wirklichkeit oft ineinanderfließen, so hat dies seinen guten Grund darin, daß dem Moment der allgemeinen Geltung, durch das sich der Brauch über die Gewohnheit erhebt, an und für sich schon die Neigung innewohnt, einen Zwang auf die Einzelnen auszuüben. Darum ist es oft nur der größere oder geringere Grad dieses Zwangs oder, was damit meistens Hand in Hand geht, die weitere oder engere Verbreitung, die uns bei der Trennung von Sitte und Brauch leitet. Die Sitte hat ihren Sitz im Volke, der Brauch in der Familie und Gemeinde. Denn in je weiterem Kreise sich ein gewohnheitsmäßiges Handeln betätigt, umso größer wird die Macht, mit der es den Einzelwillen lenkt. Während daher

die individuelle Gewohnheit, solange sie nicht mit jenen umfassenderen Regeln in Konflikt gerät, ganz und gar der freien Wahl überlassen bleibt, übt schon der Brauch durch das Beispiel, das er gibt, einen tatsächlichen Zwang aus, der sich bei der Sitte zur zwingenden Norm steigert.

Nicht immer wohnt den Urbedeutungen der Wörter eine klare Beziehung inne zu demjenigen Sinn, den wir heute mit ihnen verbinden. Der Bedeutungswandel bringt es mit sich, daß sich nicht nur die Begriffsgrenzen mannigfach verschieben, sondern daß sogar gelegentlich Wörter ihre Bedeutungen tauschen. So hat denn auch die lateinische Sprache ihr Wort für Gewohnheit, consuetudo, der nämlichen Wurzel entlehnt, der unser „Sitte" entstammt, und in dem griechischen ἔθος fließen beide Begriffe noch vollständig zusammen*). Immerhin kann man, nachdem sich einmal die Begriffe geschieden haben, in den Grundbedeutungen, von denen unsere deutschen Wortbezeichnungen ausgehen, Anklänge an die einem jeden eigentümlichen Merkmale erblicken. Die Gewohnheit hängt mit der Wohnung und gleich dieser mit einer Wurzel zusammen, deren Bedeutung sich in unserem Wort „Wonne" noch erhalten hat. Wie jeder seine eigene Wohnung nach seinem Gefallen einrichtet, so ist Gewohnheit die Art und Weise, an der er innerhalb seiner individuellen Lebenssphäre Gefallen findet**). Hierin liegt ein Hinweis sowohl auf den subjektiven wie auf den willkürlichen, keiner zwingenden Regel unterstellten Charakter der Gewohnheit. Der Brauch dagegen, zusammenhängend mit dem Zeitwort „brauchen" (mittelhochd. brûchen), ist mit dem lateinischen fructus übereinstimmenden Ursprungs. Das Brauchbare ist das Nützliche. Dieses aber ist ein objektiverer Begriff als das Wohlgefällige. Das Nützliche will jeder, und je übereinstimmender und einfacher die Lebensbedürfnisse sind, um so gleichförmiger ist das Urteil über den Nutzen.

*) Die in ihrem Ursprung identischen Wörter sanskr. svadha, goth. sidus, griech. ἔθος, lat. suetus entsprechen sämtlich dem allgemeineren Begriff der Gewohnheit, sodann dem der Sitte, insofern derselbe dem ersteren untergeordnet ist. Sie führen, wie man annimmt, auf den Pronominalstamm sve und auf die Wurzel dhē in der Bedeutung setzen, tun zurück. Sve-dhē würde demnach „das zu eigen Gemachte" bezeichnen, eine Grundbedeutung, die ebenso auf den Einzelnen wie auf eine Gesamtheit bezogen werden kann. Vgl. Brugmann, Grundriß der vgl. Grammatik der indogerm. Sprache, Bd. 2, S. 1045.

**) „Wohnung" und „Wonne", goth. „wunan" sich freuen, leitet man von der indog. Wurzel „wen" her, welche die nämliche Grundbedeutung besitzt. Vgl. Kluge, Etymol. Wörterbuch der deutschen Sprache, 5. Aufl., S. 410 f.

Darum bildet die Sprache aus dem, der gemeinsam mit uns genießt, den Begriff des Genossen. In analogem Sinne läßt sich wohl der Brauch deuten als eine Übung, an der alle teilnehmen, weil sie jedem nützlich scheint. Zu den frühesten Bräuchen gehören nun vor allem jene Kultusgebräuche, durch die der Mensch seine Götter günstig zu stimmen oder zu versöhnen hofft. Und hier liegt dann auch bereits die Grenze des Übergangs zur Sitte. Was jedem nützlich scheint, das wird, sobald die Unterlassung allen nachteilig zu werden droht, zur Satzung. Es wird festgesetzt, daß jeder es tun muß. So bringt die Sprache die Sitte in unmittelbare Beziehung zu dem Gesetze.

Es ist ein naheliegender Gedanke, dieses logische Verhältnis der drei Begriffe Gewohnheit, Brauch und Sitte in eine zeitliche Aufeinanderfolge umzuwandeln. Die individuelle Gewohnheit findet zunächst, so nimmt man an, Nachahmer; dann bemächtigen sich ihrer irgend welche Nützlichkeitszwecke, die sie befriedigt: dadurch gewinnt sie einen verpflichtenden Charakter, der sich, je verbreiteter und dauernder sie wird, immer mehr befestigt*). So einleuchtend aber diese Rekonstruktion auf dem Standpunkte populärer Reflexionspsychologie erscheinen mag, so ist doch ihr gegenüber daran festzuhalten, daß hier nicht das logisch Mögliche, sondern das historisch Wirkliche entscheidet, wobei sich dann in der Regel dieses historisch Wirkliche zugleich als das psychologisch Wahrscheinliche herausstellt. Nun gibt es in der Tat keine Volkssitte von irgend erheblicher Bedeutung und Ausdehnung, keine also, die den Namen der Sitte wirklich verdient, bei der von der tatsächlichen Nachweisung einer Entwicklung aus beschränkten Gewohnheiten die Rede sein könnte. Immer stoßen wir nur auf ältere Formen der nämlichen Sitte, Formen, die unter Umständen in Zweck und Bedeutung, wie in der äußeren Erscheinung, beträchtlich abweichen können. Jene Ableitung aus der individuellen Gewohnheit bleibt

*) Vgl. Jhering, Zweck im Recht, II, S. 242 ff. Dieser Entstehungsweise der Sitte, die er die sekundäre nennt, stellt allerdings Jhering S. 244 eine originäre Entstehungsweise gegenüber, wobei sie „als solche zur Welt komme, das Moment des sozial Verpflichtenden von Anfang an in sich trage.“ Aber er bemerkt zugleich, die letztere Form biete in wissenschaftlicher Beziehung kein Interesse, und er zieht sie daher nicht weiter in Betracht. Dennoch führen, wie schon oben gezeigt wurde, auch die sämtlichen Beispiele „sekundärer Sitte“, die Jhering erörtert, auf originäre Sitten zurück. Vgl. das S. 118 ff. über die Leichenschmäuse, das Zutrinken und die Trinkgelder Bemerkte.

so der eigentlichen Sitte gegenüber eine Fiktion, analog der Fiktion eines ersten Besitzergreifers oder eines ersten Gesetzgebers und Sprachschöpfers, mittels deren man die ursprüngliche Entstehung des Eigentums, der Staatsgemeinschaft und der Sprache hat erklären wollen. Alle diese Fiktionen entspringen aus dem an sich berechtigten Streben, für die großen geistigen Tatsachen der menschlichen Gesellschaft in dem individuellen Bewußtsein die letzten Erklärungsgründe aufzufinden; sie machen nur von dieser Maxime einen unrechtmäßigen Gebrauch, indem sie die unleugbare Tatsache, daß das Individuum der Faktor der Gesamtentwicklung sei, in die Voraussetzung umwandeln, daß er der Motor derselben sei. So notwendig jedoch der Einzelne zu allem, was er in der Gemeinschaft mit seinesgleichen zur Entwicklung bringt, die Anlagen in sich tragen muß, so gewiß ist es, daß die bedeutsamsten Schöpfungen der Gesamtheit, Sprache, Mythus, Sitte, Recht, zwar von dem Einzelnen beeinflußt, nie aber von ihm geschaffen werden können. Bei der Sitte findet dies seinen besonderen Ausdruck darin, daß überall, wo wir im stande sind eine solche auf ihre ursprünglicheren Formen zurückzuverfolgen, entweder zwingende soziale Bedürfnisse oder religiöse Kulthandlungen, beide oft innig verbunden, als die erreichbaren Anfänge dieser Entwicklung sich darstellen.

Man kann nun freilich einwenden, über diese erreichbaren Grenzen müsse unser Versuch einer Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der Sitte schon deshalb hinausgehen, weil wir hier bei einem Punkte stehen bleiben, der sich unmöglich als der wirkliche Anfang betrachten lasse. Mag eine Volkssitte ein noch so hohes Alter haben, irgend einmal muß sie entstanden, ihrer Geltung muß ihre Ausbreitung in der Volksgemeinschaft vorausgegangen sein. Wie sollte sich aber diese anders denken lassen, denn als eine Übertragung von Person zu Person, bei der die Nachahmung die nämliche Rolle im großen spielte, die ihr heute noch so manchmal im kleinen zukommt? Doch mag alles dies zugegeben werden, der individuelle Einfluß wird darum hier nicht anders zu denken sein, als etwa bei der Entstehung der Sprache. Die ursprüngliche Wortschöpfung kann, weil alle Sprache Mitteilung von Gedanken ist, nicht von einem einzelnen Erfinder, sondern nur von einer Gesamtheit geistig gleich beanlagter und unter den nämlichen äußeren Bedingungen stehender Wesen ausgegangen sein. Ebenso verhält es sich mit der Sitte, die ja gleichfalls ein aus gemeinsamen Vorstellungen entspringendes gemeinsames Handeln

ist. Der eine mag dies, der andere jenes zu ihr beitragen, als Ganzes ist sie eine gemeinsame Schöpfung, die sich schon deshalb nicht in individuelle Elemente zerlegen läßt, weil die vollkommen gleichzeitige Wirksamkeit jener individuellen Faktoren es dem Einzelnen unmöglich macht, zu scheiden, was aus ihm selber kommt von dem was er anderen verdankt. Gewiß hat der Einfluß hervorragender Geister auch in der Geschichte der Sitte nicht gefehlt. Aber insoweit wir ihn überhaupt nachweisen können, verschwindet er umsomehr in einer Summe unabsehbarer Teilkräfte, in je entferntere Vergangenheit wir diese Geschichte zurückverfolgen. Wer möchte leugnen, daß ein Confucius oder Buddha nicht bloß auf Religion und Sittlichkeit, sondern auch auf das äußere Gewand der letzteren, die Sitte, weit über die Grenzen ihrer Zeit hinaus eingewirkt habe? Doch das Auftreten solcher Menschen von ferntragender Wirkung ist überall an das Vorhandensein einer entwickelteren Kultur geknüpft, und das Verhalten der auf primitiveren Stufen verbliebenen Völker spricht nicht dafür, daß sich hier auch nur innerhalb eines engeren Kreises individuelle Einflüsse von gleicher Bedeutung geltend machen. Wie bei dem Wilden die Hordenphysiognomie die Entwicklung der individuellen Charakterzüge hemmt, so ist auch der Einfluß des Einzelwillens auf die Gesamtheit ein beschränkterer. Denn die Grundbedingung des persönlichen Einflusses ist stets ein gewisser Grad sozialer Freiheit, welcher der Entfaltung individueller Anschauungen freien Raum läßt. Die Freiheit ist daher ganz und gar eine Errungenschaft der Kultur, und die historische Wirklichkeit bietet so ein Bild, das auch hier zu jenen logischen Fiktionen der Theorie im diametralen Gegensatze steht. Nur langsam gewinnt im Laufe der Zeiten, gegenüber der anfangs alleinherrschenden Sitte, das Gebiet der individuellen Gewohnheiten einen freieren Spielraum, und entsprechend erweitert sich der Einfluß des Einzelnen auf die Sitte. Aber immer noch bleibt dieser ein stärkeres Beharrungsvermögen als dem Rechte und der Sittlichkeit. Die Religionsstifter und moralischen Gesetzgeber der Menschheit haben darum nicht neue Sitten gegründet, sondern teils direkt, teils indirekt, durch ihren Einfluß auf die sittlichen Anschauungen, auf vorhandene Sitten eingewirkt.

Vermögen wir demnach nirgends das Entstehen einer Sitte aus individuellen Gewohnheiten nachzuweisen, so ist dagegen das Vorkommen des umgekehrten Ganges der Entwicklung eine nicht abzuleugnende Tatsache. Unsere ganze heutige Kultur ist erfüllt von

Bräuchen, die unverständlich gewordene oder ihrer ursprünglichen Bedeutung entfremdete und anderen Zwecken dienstbar gemachte ehemalige Sitten sind. In täglichen Lebensgewohnheiten, in den Spielen der Jugend, im Volksaberglauben dauern solche Sitten der Vorzeit fort, und ehe sie ganz verschwinden, ziehen sie sich auf engere und immer engere Kreise zurück, so daß sie mindestens der Grenze nahe kommen, wo der Brauch zur bloßen Gewohnheit wird. So ist die regelmäßige und jedenfalls die häufigste Entstehung des Brauchs die aus der absterbenden Sitte.

Daneben bleibt nun freilich die umgekehrte Entstehung, die aufsteigende aus der Gewohnheit, immerhin möglich. Doch pflegt sie von der normalen Ursprungsweise schon dadurch abzuweichen, daß die so sich bildenden Lebensformen in der Regel von schnell vorübergehender Art sind. Der Sprachgebrauch unterscheidet sie daher als Moden von den durch ein größeres Beharrungsvermögen sich auszeichnenden Sitten und Gebräuchen. Daß man begegnende Bekannte grüßt, indem man den Hut abnimmt, ist eine Sitte; daß die Knaben zu ihrer ersten Kommunion im Hut zur Kirche gehen, ist ein da und dort vorkommender Brauch; ob aber der Hut, den man trägt, ein Zylinder oder ein breitkrämpiger Filz ist, das ist Sache der Mode. Auch die Mode lehnt an Sitten und Gebräuche sich an: so ist es eine Sitte, daß wir überhaupt unser Haupt bedecken. Aber in dem besonderen Gebiet, das sie sich aus dem weiten Bereich der Sitte auserkoren hat, läßt die Mode der individuellen Willkür den weitesten Spielraum. Eine vornehme Dame oder ein Schneider kann eine Mode erfinden; an Brauch und Sitte prallt der Versuch des Einzelnen sie umzugestalten machtlos ab. Darum haftet die Mode fast ganz an den äußerlichsten, leicht abzuändernden Lebensformen: an der Kleidung, an der Art den Tisch zu decken, oder gewisse Speisen mit der Gabel zu behandeln und dergleichen. Auch dies kennzeichnet übrigens die Entstehung der Mode aus der Gewohnheit des Einzelnen, daß es sich hier nicht, wie bei den sonstigen Metamorphosen von Sitten und Bräuchen, um einen Vorgang handelt, der sich langsam und ohne sichtlich nachweisbare Willenseinflüsse vollzieht, sondern um absichtliche Schöpfungen, die plötzlich ins Leben treten. Darum sind Sitte und Brauch im höchsten Grade konservativ, während die Mode, diese Halbschwester des Brauchs, gerade wegen ihrer Veränderlichkeit sprichwörtlich geworden ist.

Auch die Gewohnheit kann in einer doppelten Form auf-

treten. In ihrer regelmäßigen Erscheinungsweise ist sie diejenige individuelle Art der Lebensführung, die innerhalb der durch Sitte und Brauch gezogenen Grenzen übrig bleibt. Daneben kann sie aber, wenn auch nur ausnahmsweise, als letzter, auf wenige Individuen beschränkter Rest eines ehemaligen Brauches vorkommen. Für die Sitte kennen wir nur eine Entwicklung: die aus vorangegangenen Sitten von verwandtem Inhalt. Brauch, Mode, Gewohnheit bilden dagegen ein buntes Gemenge neuer Formen und überlebter Reste der Vergangenheit. Umwandlung und Neubildung gehen hier oft ohne deutliche Grenzen ineinander über; eine völlig neugeschaffene Sitte aber gibt es nicht. So ist unter allen diesen Lebensformen die Sitte die beharrlichste. Und doch ist auch sie eine ewig wandelbare; denn fortwährend passen in ihr die vorhandenen Formen neuen Lebenszwecken sich an, ein Vorgang, der langsam und stetig die Formen selber verändert.

Mit der Beharrlichkeit der Sitte steht die Unveränderlichkeit der Lebensgebiete, auf die sie sich bezieht, im engsten Zusammenhang. Es sind die konstanten Lebensbedürfnisse und Lebensgewohnheiten, deren Regulierung den Normen der Sitte unterstellt ist. Die Nahrung, die Wohnung, das Zusammenleben, der Verkehr der Menschen in Familie und Gesellschaft — dies sind die allen Zeiten und Völkern schließlich gemeinsamen Objekte der Sitte. Diese Objekte selbst wechseln teils nach den Lebensbedingungen, teils nach den Lebensanschauungen, und indem die letzteren in den Formen der Sitte sich spiegeln, wird diese ebenso zu einem Bild des gesamten ethischen Bewußtseins eines Volkes, wie in den Gewohnheiten eines Menschen sein individueller Charakter zum Ausdruck kommt. Gewohnheiten können fortwährend neu sich bilden, weil ihre Träger, die Individuen, immer neu entstehen. Die Sitte als Volksgewohnheit ist dauernd wie das Volk selber. Sie ändert sich so allmählich, daß dieser Wandel niemals beobachtet werden kann während er sich vollzieht, sondern immer erst von jenem zurückschauenden Standpunkt der Geschichte aus, der weit voneinander abliegende Momente der Entwicklung zu vergleichen vermag. Dazu kommt, daß die äußeren Formen des Handelns stets ein noch größeres Beharrungsvermögen besitzen als die inneren Anschauungen, aus denen sie ursprünglich hervorgeflossen sind. Darum uns hier so oft, neben der Anpassung an neue Lebenszwecke, die Erhaltung überlebter und völlig zwecklos gewordener Handlungen

begegnet, aus denen dann freilich um so vernehmlicher die Stimme der Vergangenheit redet.

f. Die Systematik der Sitte.

Von jenen dauernden Lebenszwecken, denen in ihren verschiedenen Entwicklungsperioden unter wechselnden Bedingungen die Sitte dient, wird auch der Versuch einer Systematik der Sitte auszugehen haben. Zunächst können wir daher in diesem Sinne individuelle und soziale Lebensformen voneinander scheiden. Die ersteren begreifen solche Sitten unter sich, in denen lediglich individuelle Lebenszwecke zur Erfüllung gelangen. Mag der Mensch in der Befriedigung seines Nahrungsbedürfnisses, in dem Schutz, den er durch Kleidung und Wohnung gegen das Klima, gegen die Unbill des Wetters und gegen gefährdende Feinde zu gewinnen sucht, mag er in der Ausübung und in dem Genuß seiner Arbeit noch so sehr auf seinesgleichen, auf die Hilfe, die ihm das Zusammenleben mit andern gewährt, angewiesen sein: es bleibt doch der Trieb der Selbsterhaltung der letzte und konstanteste, wenn auch nicht der einzige Motor der hierher gehörigen Sitten. An der Grenze zwischen individuellen und sozialen Lebensformen liegen die Verkehrsformen, die hinsichtlich der Gegenstände, auf die sie sich beziehen, bereits alle Merkmale mit den eigentlich sozialen Sitten teilen, bei denen aber doch der dominierende Zweck ein individueller bleibt. Als soziale Lebensformen bezeichnen wir sodann ausschließlich diejenigen, bei denen Zwecke der Gattung oder mindestens solche Bedürfnisse in Frage stehen, für welche die Verbindung einer Mehrheit von Individuen nicht nur Mittel zur Erreichung individueller Zwecke ist, sondern selbst an dem Zwecke teilnimmt. Hierher gehören die Familie, der Staat und die Gliederung der Gesellschaft in bestimmte, durch mehr oder weniger bleibende Interessen verbundene Klassen und Vereine. Die sozialen Lebensformen bilden auf diese Weise zugleich den Übergang vom Gebiet der Sitte zu dem des Rechtes, das nicht bloß in seiner Entstehung mit der Sitte zusammenfällt, sondern fortwährend an die in jener vorgebildeten Gesellschaftsformen, namentlich an die des Staates gebunden bleibt. Ein letztes und umfassendstes Gebiet endlich bilden die humanen Lebensformen, unter welchem Ausdruck wir solche Sitten verstehen wollen, die sich auf jenes allgemeinste Verhalten des Menschen zu seinen Nebenmenschen beziehen, das, von den besonderen sozialen Verbindungen unabhängig, aus der

allgemeinen Übereinstimmung der physischen und geistigen Eigenschaften hervorgeht.

Demnach ergeben sich vier Gebiete der Sitte, die folgendermassen gegeneinander abgegrenzt werden können:

1. Bei den individuellen Lebensformen ist der Einzelne gleichzeitig Subjekt und Objekt der Verpflichtungen, welche die Sitte auferlegt. Nahrung und Wohnung sucht der Mensch, um sich selbst zu erhalten, auch wenn er diese Lebensbedürfnisse in Gemeinschaft mit andern befriedigt; mit Kleidung und Schmuck will er sich selbst schützen und zieren, mag ihm auch noch so sehr die Rücksicht auf seine Nebenmenschen hierbei mitbestimmend sein.

2. Bei den Verkehrsformen ist der Einzelne das verpflichtete Subjekt, die Gesellschaft als Ganzes oder in einzelnen ihrer Glieder das Objekt der Verpflichtung. Im Arbeitsverkehr vollbringt der Einzelne eine Leistung für Andere, und der Lohn, den er empfängt, ist hinwiederum eine Pflicht, die jene gegen ihn erfüllen. Der Gruß, mit dem wir einem Bekannten begegnen, ist eine individuelle Handlung, aber wir vollbringen sie nicht für uns, sondern für den, dem wir damit unsere Achtung bezeigen wollen.

3. Bei den Gesellschaftsformen ist ein bestimmter sozialer Verband von Individuen das verpflichtete Subjekt; das Objekt der Pflicht ist ebenfalls die Gesellschaft, und zwar entweder die nämliche Gemeinschaft, welche die Pflicht zu leisten hat, oder ein weiterer Kreis, dem jene als untergeordnetes Glied angehört. Der Einzelne aber ist hierbei immer nur indirekt Subjekt und Objekt der durch die Sitte vorgeschriebenen Normen, insofern nämlich, als er selbst ein Glied des sozialen Verbandes ist, auf den sich die Sitte bezieht. So bleiben die letzten Einheiten, die aktiv wie passiv an der Sitte beteiligt sind, freilich immer die Einzelnen. Aber da die Leistungen und Wirkungen der Sitte stets über den eng begrenzten Kreis der individuellen Interessen hinausreichen, so kann doch in dieser Rückwirkung höchstens ein Teilzweck, niemals der volle Zweck der Sitte gesehen werden.

4. Bei den humanen Lebensformen sind Individuen oder Verbände die Subjekte der Verpflichtung; Objekt derselben ist die Menschheit, als deren Repräsentant jeder einzelne Mensch, ebenso aber auch jede soziale Gemeinschaft gelten kann. Handlungen der Wohltätigkeit z. B. üben wir als Einzelne, in der Gemeinde, im Staate oder in eigens zu diesem Zweck gestifteten humanen Vereinen; und wir können sie gegen Individuen, Familien,

Gemeinden u. s. w. ausüben, gleichgültig ob diese mit uns zur nämlichen Staats- und Volksgemeinschaft gehören oder nicht.

Jene selbstverständliche Tatsache, daß bei allen Formen der Sitte die Individuen deren letzte Träger bleiben, bringt es mit sich, daß keine der oben unterschiedenen Klassen von Lebensformen gegen die andern scharf abgegrenzt ist. Schon der Naturmensch baut seine Hütte nicht bloß um sich selbst, sondern um die Seinen zu schützen. Die Mahlzeit wird ihm nicht selten zu einer gemeinsamen Feier, die dem Kultus der Götter oder der festlichen Begehung gemeinsamer Lebensereignisse dient. Der Schmuck der Kleidung erhält seinen Hauptwert durch das Ansehen, das er in den Augen anderer seinem Träger verleiht. Anderseits gewinnt das Leben in Familie und Staat seine sichersten Stützen durch die Befriedigung, die es den Trieben und Bedürfnissen des Einzelnen bietet. Daß überhaupt der Zweck der Gesellschaftsformen nicht in diesen Rückwirkungen auf den Einzelnen sich erschöpft, ist eine Wahrheit, die dem Völkerbewußtsein in der Form klarer Erkenntnis kaum zugänglich ist, die sich aber um so entschiedener in ihm in der Form des Gefühls entwickelt. Denn dies kann nicht zweifelhaft sein, daß die Leistungen, deren schon in frühen Kulturzuständen der Einzelne für die Seinen und für die Gesamtheit, der er angehört, fähig ist, den Gesichtskreis individueller Interessen weit überschreiten, umsomehr, als von jener Voraussicht, die aus der Leistung für andere die beste Förderung des eigenen Daseins schließlich hervorgehen sieht, erst auf einer Stufe der Reflexion die Rede sein kann, von der das primitive Bewußtsein jedenfalls nichts weiß. So bewährt es sich gerade in diesen Wechselbeziehungen individueller und sozialer Lebensformen, daß das Sittliche weit früher sich in der Form der sittlichen Tatsachen entwickelt, als es in die Sphäre sittlicher Anschauungen erhoben wird. Die sittlichen Tatsachen aber sind, wie die folgende Betrachtung lehren wird, überall dem Gesetz unterstellt, daß jene individuellen Lebensformen, in denen sich rein persönliche Zwecke betätigen, immer schon die Keime der sozialen Sitte in sich enthalten, indem sie von frühe an in solchen Gestaltungen zur Erscheinung gelangen, die an und für sich einen sozialen Charakter besitzen. Indem so der individuelle Zweck in gemeinsamer Leistung erreicht wird, verbinden sich mit ihm ohne weiteres, und ohne daß es den Mitgliedern der Gemeinschaft selbst zum Bewußtsein gelangt, Zwecke, deren Objekt nicht mehr der Einzelne, sondern die Gemeinschaft ist. Die Kreise aber, die

dergestalt die einmal über das Individuum hinausgreifende Sitte zieht, werden weiter und weiter. Von Familie und Stammesgenossenschaft greifen sie zunächst auf ein größeres Volksganze, dann auf den Verkehr der Völker über, um schließlich erst da ein Ende zu finden, wo der Kreis der Beziehungen überhaupt die Grenze erreicht, über die sich menschliche Sitte erstrecken kann: nämlich bei jenem idealen Verband der Menschheit als solcher, den, obgleich er immer ein idealer bleibt, dennoch die humane Sitte fortwährend in einen realen überzuführen strebt.

2. Die individuellen Lebensformen.

a. Die Nahrung.

Der Trieb nach Nahrung und das Bedürfnis nach einem schützenden Obdach sind Merkmale, deren erstes der Mensch mit allen, und deren zweites er wenigstens mit vielen Tieren gemein hat. Dennoch sind die Lebensformen, in denen sich diese Triebe betätigen, besonders charakteristische Eigenschaften der menschlichen Gattung. Indem die ursprünglichen Zwecke der Lebensgewohnheiten augenscheinlich bei Tier und Mensch von völlig übereinstimmendem Inhalte sind, tritt die für die Abzweigung der Sitte vom Trieb so bezeichnende Vervielfältigung der Zwecke und Motive in diesem Falle um so anschaulicher uns entgegen. Es gibt kein Tier, bei dem die Aufsuchung der Nahrung und die Herstellung schützender Vorrichtungen für die Erwachsenen oder für die heranwachsende Brut über die Grenze des durch das Nahrungs- und Schutzbedürfnis Gebotenen hinausginge. Und anderseits gibt es keinen noch so zurückgebliebenen Menschenstamm, bei dem sich nicht mit den zur Erreichung jener Ziele dienenden Lebensformen andere Zwecke, zum Teil von weit abweichendem Inhalte verbunden hätten. Mögen auch, da selbst die höchste Kultur die Übereinstimmung in den letzten Lebensbedingungen nicht beseitigen kann, das Nahrungs- und Schutzbedürfnis bei der gewöhnlichen Betätigung der Triebe immer die entscheidenden Motive bleiben, so entwickeln sich doch nicht minder zahlreiche Lebensgewohnheiten, bei denen die sekundär entstandenen Zwecke die Herrschaft an sich reißen. Auf diese Weise werden gerade die an das Nahrungs- und Schutzbedürfnis sich anlehnenden Formen der Sitte zu den wertvollsten Zeugnissen für die Entwicklung ihrer vollkommeneren Gestaltungen. Denn sie

bilden fast den einzigen Fall, wo wir im stande sind, die ursprünglichen mit den später hinzugetretenen Beweggründen zu vergleichen. Dabei ist aber freilich zu bemerken, daß uns selbst hier fast niemals mehr die Gelegenheit geboten ist, die ausschließliche Herrschaft der primitiven Motive wirklich zu beobachten. Nur in seltenen Fällen nämlich, wenn zu dem primitiven Zustande der Kultur die Gunst äußerer Naturbedingungen hinzutritt, nimmt auch der Mensch, wie das Tier, Nahrung zu sich, wo und wie er sie findet, ohne sich an bestimmte Zeiten zu binden. Dennoch hat selbst da, wo ein tropisches Klima eine zureichende Fülle vegetabilischer Nahrung bietet, die keiner besonderen Zubereitung bedarf, wie auf den Südseeinseln, der Einfluß gemeinsamen Lebens offenbar vielfach schon dieser regellosen Willkür gesteuert; und wo vollends die spärlicher werdenden natürlichen Nahrungsquellen zu gemeinsamer Nahrungsbeschaffung durch Beackerung und Bepflanzung des Bodens, durch Jagd und Fischfang zwingen, da wird von selbst mit der Beschaffung auch die Aufnahme der Nahrung bestimmten Normen unterworfen, wie solche überall an die gemeinsame Arbeit geknüpft sind. So ist es allem Anscheine nach der mächtigste Regulator der Triebe, die Not, die auch den Nahrungstrieb zuerst der Sitte dienstbar gemacht hat. Das Gebiß des Menschen macht für ihn nur leicht zu zerkleinernde Nahrung, wie etwa die Banane, der Brotfruchtbaum und einige andere Pflanzen der Tropen sowie das Mark tierischer Knochen sie bieten, im rohen Zustand genießbar. Durch seine Verbreitung über die Erde wurde er aber genötigt, das Fleisch der Tiere und zahlreiche Erzeugnisse des Pflanzenwachstums, die erst im zermahlenen oder sonstwie künstlich zerkleinerten, im gekochten oder gebratenen Zustand für ihn genießbar werden, als Nahrung zu wählen. Hier hat ihn dann vor allem auch die Schwierigkeit, sich das wichtigste unter diesen Hilfsmitteln der Nahrungsbereitung, das Feuer, zu verschaffen, auf gemeinsame Arbeit angewiesen. Setzt doch die älteste Weise der Feuerbereitung, durch Reiben zweier Hölzer aneinander oder durch Drehung eines in eine Scheibe gesteckten Stabes, eine physische Kraftanstrengung voraus, bei der teils mehrere sich ablösen, teils mehrere zusammenwirken müssen, wie dies noch heute in den als Spiel oder Aberglaube vorkommenden Volksbräuchen geschieht, in denen sich die Entzündung des Notfeuers erhalten hat*). Die Mühseligkeit dieser ursprünglichen

*) Vgl. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit, Bd. II, S. 145 ff.

Weise der Feuererzeugung machte zugleich die Aufbewahrung und Behütung des Feuers zu einer der frühesten und wichtigsten Schutzmaßregeln, die nun ihrerseits wieder Gemeinsamkeit und selbst eine gewisse Teilung der Arbeit forderte. Indem sich so des wohltätigen und doch auch wieder verderblichen und zerstörenden Elementes frühe schon das mythologische Denken bemächtigte, sah man in der Erzeugung und Bewahrung des Feuers nicht bloß äußere Hilfsmittel, die der Not des Lebens dienten, sondern religiöse Pflichten, durch die der Mensch mit der Verkörperung göttlicher Mächte in Berührung trete. So vereinigte das Feuer die Eigenschaften einer Gottheit und eines notwendigen Lebensbedürfnisses. Die Entzündung desselben war gleichzeitig unentbehrliche Arbeit und religiöse Zeremonie, und der Feuerherd, der der Bereitung der Nahrung diente, wurde zur Stätte, wo man den Göttern opferte und zu ihnen betete.

Der Zwang gemeinsamer Zubereitung führte endlich von selbst zum gemeinsamen Genuß der Nahrung, und eine unausbleibliche Folge des letzteren war die Einführung fester Mahlzeiten zu bestimmten Tageszeiten. Das festliche Mahl bezeichneten die Römer als das convivium, das „Zusammenleben". Unsere deutsche Mahlzeit betont, im Gegensatze zu der hier vorausgesetzten räumlichen Gemeinschaft, die zeitliche Regelmässigkeit. Da das Wort Mahl von dem altd. Mal, Zeitpunkt, herstammt, das in dieser Bedeutung noch in den Temporaladverbien einmal, zweimal u. s. w. fortbesteht, so enthält die Mahlzeit eigentlich eine Verdoppelung des Zeitbegriffs. Ein Geschlecht, das bei dem Wort Mahl nur noch an das Essen dachte, fühlte das Bedürfnis abermals, das schon die ursprüngliche Wortbildung beherrscht hatte, und so wurde dem Mahl der Hinweis auf die Zeit wiederum beigefügt. Gewiß ein sprechendes Zeugnis dafür, daß dieses Merkmal als ein vorzugsweise bedeutsames empfunden wurde. Das gemeinsame Mahl ist so der subjektive Ausgangspunkt regelmäßiger Zeiteinteilung geworden, ähnlich wie sich die regelmäßige Bewegung der Himmelskörper als deren objektives Hilfsmittel darbot. Vollzieht sich auch der Wechsel der menschlichen Lebensverrichtungen nicht ganz so regelmäßig wie der Umlauf der Sterne, so ist er doch regelmäßig genug, daß, wenn sich mehrere gleichzeitig gesättigt haben, sie auch annähernd wieder zu gleicher Zeit hungrig werden. Die Wiederkehr der für die Zubereitung der Nahrung erforderlichen Beschäftigungen gewöhnte so an jenen regelmäßigen

Wechsel von Ruhe und Arbeit, der eine der Grundbedingungen sozialer Kultur ist.

Nicht geringer als diese äußeren sind aber die inneren Wirkungen, welche die Gewöhnung an den gemeinsamen Genuß der Nahrung mit sich führt. Zwar jene Rücksicht auf andere, die wir aus der Vereinigung um einen Herd und um eine Schüssel vielleicht herleiten möchten, sie ist in einem barbarischen Zustande sicherlich weniger zwingend, als es nach unserer jetzigen Erfahrung scheinen könnte. Hier, wie in so vielen andern Dingen, ist die Scheu vor den Göttern der Rücksicht auf den Nebenmenschen vorausgegangen. Der Herd, als die Stätte der häuslichen Götterverehrung, gab auch dem häuslichen Mahl eine religiöse Weihe. Die Götter zur Teilnahme an dem Genusse einzuladen, die ersten und besten Stücke ihnen darzubieten, um ihrer Huld versichert zu sein, dies ist angesichts jener Vorstellungen, die an die bald wohltätige, bald furchtbare Macht des Herdfeuers geknüpft werden, ein so naheliegendes Motiv, daß wir uns nicht wundern können, wenn wir ihm allerorten und vielfach unter Bedingungen begegnen, die eine unabhängige Entstehung wahrscheinlich machen. Liegt in dieser Verbindung religiöser Kultelemente mit der alltäglichen Mahlzeit der mutmaßliche Ursprung aller jener Opferhandlungen, die sich in der Darbringung der vom Menschen selbst genossenen Nahrung betätigen, so wird aber auch begreiflich, daß sich bald das Bedürfnis nach einer Sonderung der Zwecke herausstellen mußte. Blieb bei dem gewöhnlichen Mahl der eigene Genuß die Hauptsache, neben dem übrigens ein Gedenken an die Götter, etwa wie bei den Griechen in der Form einer zu Anfang dargebrachten Libation, nicht zu fehlen brauchte, so wurden nun jenen unsichtbaren Mächten besondere Mahle bereitet, bei denen umgekehrt der Mensch sich als Gast betrachtete.

So haben sich schon in den allerersten Anfängen der Kultur aus dem gemeinsamen Genuß der Nahrung zwei Gestaltungen des Mahles entwickelt: das Alltagsmahl, das in der Notdurft des Lebens seine Quelle hat, und das Opfermahl, das dem Kultus der Götter dient. Beide hängen dadurch bleibend zusammen, daß, was im einen Falle als der Hauptzweck erscheint, im anderen als Nebenzweck wirksam ist. Mitten in unser heutiges Leben reicht noch diese uralte Interferenz der Zwecke. Von dem das Alltagsmahl begleitenden Opfer ist das Tischgebet als letztes Rudiment übrig geblieben. Das Opfermahl aber hat namentlich infolge der

Verweltlichung seiner Zwecke die verschiedensten Gestaltungen angenommen. Bald dient es als Festmahl der freudigen Erinnerung an wichtige Familienereignisse oder an Begebenheiten des öffentlichen Lebens, bald ist es in der der modernen Kultur spezifisch eigentümlichen Gestalt des Zweckessens dazu bestimmt, der Verfolgung kommunaler, politischer oder Standesinteressen eine materielle Unterlage zu bieten. Sobald diese Interessen ein einmütiges Zusammenwirken verlangen, sucht man sich — darauf weist das Attribut des Zwecks in diesem Fall hin — zu dem gemeinsamen Zweck durch gemeinsame Festfreude anzueifern. Am meisten verblaßt ist endlich die ursprüngliche Bedeutung des Festmahls in jenen Ausschmückungen, die das alltägliche Mahl erfährt, um der Pflege geselliger Freundschaft zu dienen, in dem Gastmahl. Auch diese Form fällt übrigens im weiteren Sinne unter den Begriff des Zweckessens, da das Wesen des letzteren eben in der Umkehrung von Zweck und Motiv besteht. Beim gewöhnlichen Mahle kommen wir zusammen, um zu essen; beim Zweckessen essen wir, um zusammenzukommen.

Unverkennbar ist bei diesen mannigfachen Transformationen, welche die unentbehrlichste aller Lebensverrichtungen erfuhr, allmählich ein weiteres psychologisches Motiv wirksam geworden, das die ursprüngliche Quelle dieser Vergeistigungen des sinnlichen Zwecks, den an die Zubereitung der Nahrung gebundenen Kultus, schließlich ganz in den Hintergrund drängte. Dieses Motiv besteht in dem Trieb nach sinnlicher Lust, welcher den aus den verschiedensten Lebensanlässen entstandenen geistigen Lustgefühlen sich beigesellt und sie verstärkt, indem er gleichzeitig dem Bedürfnisse, solche Gefühle in geselliger Gemeinschaft zu betätigen, entgegenkommt. Doch damit dieser Faktor überhaupt wirksam werde, mußte die Sitte der gemeinsamen Mahlzeit nicht nur entstanden, sondern es mußten auch bei ihr neben der Befriedigung des Nahrungstriebes bereits andere Beweggründe lebendig geworden sein. Darum sind dem Tiere, so intensiv bei ihm das Lustgefühl des Genusses sein mag, solche Motive völlig fremd geblieben.

Die ethische Bedeutung dieser Entwicklungen, durch die das primitivste tierische Lebensbedürfnis zu einem der mächtigsten Hilfsmittel der humanen Kultur wurde, kann kaum hoch genug angeschlagen werden. Schon der äußerliche Gesichtspunkt, daß die Befriedigung der individuellen Bedürfnisse durch die Form, in der sie stattfindet, zugleich dem Einzelnen gesellige Pflichten auferlegt, die

den egoistischen Trieb in bestimmte Schranken verweisen, ist hier von großer Wichtigkeit. Dazu kommt als ein inneres Moment der durch die Einteilung der Zeit vermittelte regelmäßige Wechsel von Arbeit und Genuß, ein Einfluß, der die Arbeit ebenso wie den Genuß veredelt, während er gleichzeitig den Charakter erzieht. Denn unter allen Hilfsmitteln, welche die Stetigkeit der Lebensführung fördern, indem sie den Widerstand gegen veränderliche Neigungen stärken, ist die Gewöhnung an regelmäßigen Wechsel das wirksamste. So wird die Gewohnheit die Erzieherin zur Pflicht. Die Sitte, indem sie hier, wie überall, das regelmäßige Tun in ihren Schutz nimmt, verstärkt das Pflichtgefühl; und indem sie die Abweichung von der eingehaltenen Regel brandmarkt, fügt sie zu dem Antrieb, den das natürliche Bedürfnis schon ausübt, den moralischen Zwang. Die nämliche Sitte aber, die jenen Zwang geboren, ist zugleich die Quelle der höchsten und edelsten Formen menschlichen Genusses. Wie aus dem Alltagsmahl die Regelmäßigkeit der Arbeit entsprungen ist, so hat sich das Festmahl zur Festfeier erweitert. Bei ihr wird der Zwang der sozialen Sitte reichlich aufgewogen durch die Verstärkung, die das individuelle Lustgefühl erfährt, indem es in gemeinsam erlebte Freude sich umwandelt. Diese Verstärkung macht zugleich dem Einzelnen fühlbar, wie hoch für ihn der Wert der Gesellschaft zu schätzen sei. Sie läßt vielleicht zum ersten Mal über die Erreichung anderer als egoistischer Zwecke Freude empfinden, und zeigt, daß diese Freude eine dauerndere ist, als die Lust an der Befriedigung selbstischer Triebe.

Angesichts dieser heilsamen Wirkungen jener primitiven Kulturelemente erscheinen selbst die Nachteile, die auch hier der Mißbrauch der Sitte mit sich führt, in einem milderen Lichte. Solche Unsitten sind zumeist Überlebnisse der Sitte, die, weil sie in eine Zeit herabreichen, die das Bewußtsein ihrer ursprünglichen Bedeutung verloren hat, fremdartigen und zuweilen selbst sittlich verwerflichen Zwecken dienstbar wurden. Gerade bei den Formen des Mahles ist ein sittlicher Rückgang dieser Art schon dadurch nahegelegt, daß hier neben allen den idealen Zwecken, welche die Sitte mit dem Genuß der Nahrung zu verbinden gewußt hat, der ursprüngliche sinnliche Zweck fortdauert. Sobald daher dieser in solchen Fällen, wo er nur Nebenzweck sein sollte, zum Hauptzweck gemacht wird, ist der erste Schritt auf der Bahn der Entsittlichung getan. Das Festmahl, das Opfermahl, der Leichenschmaus, sobald bei ihnen die festliche Feier, der religiöse Kultus, das Gedächtnis

an den Verstorbenen zu bloßen Vorwänden geworden sind, hinter denen sich als wirkliches Motiv die Lust an den Freuden der Tafel verbirgt — sie sinken damit nicht bloß auf die Stufe der alltäglichen Mahlzeit, sondern sie gewinnen gerade durch den Kontrast des vorgeblichen und des wirklichen Zwecks ihr abstoßendes Gepräge. Indem hier ein idealer Zweck als Aushängeschild für die Befriedigung sinnlicher Triebe dient, wird die Handlung des Einzelnen zur Lüge, oder, wo es so weit gekommen ist, daß niemand mehr an den ursprünglichen Zweck denkt, da liegt das Anstößige einer solchen Unsitte darin, daß eine ganze Gesellschaft von Motiven beseelt wird, die als unangemessen der Gelegenheit erscheinen, bei der sie sich äußern. Als die unschuldigste unter diesen Verirrungen der Sitte gilt uns aus naheliegenden Gründen jene nicht seltene Form des Zweckessens, bei der das Essen, statt anderen Zwecken zu dienen, zum Selbstzweck geworden ist. Da es sich hier zumeist um Dinge handelt, die keiner allzu hohen Sphäre menschlicher Interessen angehören, da also der wirkliche und der vorgebliche Zweck manchmal von kaum erheblichem Wertunterschiede sind, so lassen wir meist ohne sonderliches Bedenken jene Interpretation des Wortes Zweckessen gelten, die es davon herleitet, daß bei ihm das Essen der Zweck sei. Im ganzen aber ist die Entwicklung der Sitte hier, wie in den meisten andern Fällen, eine auf- und eine absteigende. Das Gesetz des Fortschritts, das alle Umwandlungen der Sitte beherrscht, macht auch den Rückschritt unvermeidlich. Darum wird man nicht selten der ethischen Bedeutung der Unsitte nicht ganz gerecht, wenn man bei ihrer Beurteilung ihr geschichtliches Werden ganz außer acht läßt*).

b. Die Wohnung.

Nächst der Nahrung ist die Wohnung, das gegen die Unbill des Wetters, gegen verfolgende Tiere und menschliche Feinde schützende Obdach, das früheste Lebensbedürfnis des Menschen. In einem tropischen Klima, wo er der schützenden Kleidung entbehren kann, vermag er gleichwohl den Schutz des Hauses nicht völlig zu missen. Auch dieses Bedürfnis teilt er noch mit zahlreichen Tieren, die, mindestens für die Zeit der Jungenpflege, bald ein in der Natur sich darbietendes Obdach aufsuchen, bald sich selbst an passendem Ort ein Nest oder eine Wohnung bauen. Auch der Mensch hat

*) Vgl. hierzu die Bemerkungen über Leichenschmäuse, S. 118 f.

ursprünglich die Schutzmittel benützt, welche die Natur ihm bot. Die Zeitgenossen des Höhlenbären in Europa bedienten sich natürlicher Felshöhlen, die sie nach Bedürfnis erweitert und deren Zugang sie unkenntlich gemacht hatten. Obgleich diese primitive Form der Wohnstätte schwerlich einen andern Zweck hatte als den des Schutzes, so beweisen doch rohe Zeichnungen auf Knochen und Renntierhorn, daß der Sinn für Schmuck schon in dieser frühen Zeit dem Menschen nicht ganz gefehlt hat, und die Spuren einer Feuerstätte im Innern der Höhle zeigen, daß ihm die künstliche Zubereitung der Nahrung Bedürfnis war. Auch ein gemeinsames Obdach und eine gemeinsame Begräbnisstätte, mindestens für die Glieder einer Familie, ist diese primitive, von der Natur selbst dem Menschen angewiesene Wohnung gewesen, wie die neben den Knochen der geschlachteten Tiere vorgefundenen menschlichen Überreste verraten.

Hatte die Nahrungsbereitung erst an gemeinsame Tätigkeit und an die Bearbeitung des Holzes gewöhnt, so wurde es nun auch leichter, sich von den zufällig vorgefundenen Schutzorten unabhängig zu machen. In Nachahmung des Obdachs, das eine Gruppe von Waldbäumen mit ihren Laubkronen gewährt, baut noch jetzt der Indianer seine Hütte, indem er Zweige oder Stangen in die Erde steckt, die er oben zusammenbiegt, um sie mit Matten oder einer anderen schützenden Hülle zu bedecken*). Diese primitive Form der Wohnung konnte leicht einerseits in das wandernde Zelt, anderseits in das stabile Wohnhaus übergehen, bei dem man nun Bedacht darauf nahm, durch Ausfüllen der offenen Zwischenräume mit Rohrgeflecht, mit Erde oder mit Steinen, sowie durch die Herstellung eines auf Querbalken ruhenden Dachbaus teils den Schutz gegen außen zu stärken, teils einen größeren Raum zu gewinnen, der sich zu bleibenderem Aufenthalt und zur Unterbringung mannigfacher Lebensbedürfnisse eignete. Auch das wandernde Haus, der Wagen, ist sichtlich aus dem Zelt des Nomaden hervorgegangen. Vielfach weist die Sprache schon auf diese einstigen Beziehungen hin, indem in ihr bald die Ausdrücke für Zelt und Haus, bald die für Haus und Wagen in ihrem Ursprung zusammenfallen.

Wie die Scheu vor der wohltätigen und furchtbaren Macht des Feuers schon in unvordenklicher Zeit die Zubereitung und selbst den Genuß der Nahrung in die Sphäre des religiösen Kultus erhob, so

---

*) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, S. 90 ff. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, S. 413 ff.

ist, wenn auch aus andern Motiven, die Heiligung der Wohnung nicht minder alten Ursprungs. Sucht der Naturmensch unter dem Obdach des Hauses Schutz vor den Gefahren, mit denen ihn die freie Natur bedroht, so kann ihm doch das Haus diesen Schutz erst gewähren, wenn es selbst in den Schutz jener göttlichen Mächte gestellt ist, welche die Naturgewalten ebenso wie das menschliche Leben lenken. Darum ist vielfach die Aufrichtung des Hauses mit Kultushandlungen verbunden, und die wichtigsten Teile desselben, namentlich der Feuerherd und die Türe, durch die der Bewohner täglich aus- und eingeht, die dem Gastfreund offen ist, aber vor dem Feinde verschlossen wird, sie stehen fortan unter der besonderen Obhut der Schutzgeister des Hauses*). So macht der Mensch seine eigene Wohnstätte gleichzeitig zu einem Sitz der Götter, und er verstärkt jene Bande der Gewöhnung, die ihn mit dem Übergang zu einem seßhaften Leben immer fester an den häuslichen Herd fesseln, durch die Macht religiöser Gefühle.

Noch ein anderer für die sittliche Entwicklung wichtiger Schritt ist an diese religiöse Heiligung des Hauses gebunden. Der Gedanke, daß das Haus unter göttlichem Schutz stehe, läßt die Gewalttat, die im Hause gegen dessen Bewohner begangen wird, als einen religiösen Frevel erscheinen, ebenso wie anderseits die Hausgötter den Fremdling, der die Schwelle des Hauses überschritten hat, gegen jede Vergewaltigung schützen, die ihm hier widerfahren könnte. So knüpfen sich an die unter religiösem Einfluß entstandene Idee des Hausfriedens die ersten Anschauungen von einem rechtlichen Schutz der Person und des Eigentums. Denn wie der Hausfriede alle umfaßt, die sich unter das schützende Obdach begeben haben, so gilt das Haus zugleich als ein geheiligter Besitz. Hier liegen die ersten, noch in mythologischer Hülle schlummernden Keime von Rechtsanschauungen, die, sobald sie sich nur erst von jenen religiösen Beziehungen zu lösen beginnen, den Einzelnen und sein Eigentum auch über die Umfriedigung des Hauses hinaus begleiten. Ein leiser Nachklang dieses Ursprungs ist noch in unserem heutigen Rechtsgefühl erhalten geblieben, wenn wir eine sonst vielleicht unbedeutende Unbill um vieles schwerer empfinden, sobald sie dem

---

*) Vgl. hierzu die von Zimmer, Altind. Leben, S. 150 ff., mitgeteilten Vedischen Hymnen, die sich auf den Hausbau beziehen; ferner Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 141 ff. Über die in Sitte und Brauch in Deutschland erhalten gebliebenen Reste Rochholz, Das alemannische Haus, in: Deutscher Glaube und Brauch, II, S. 67 ff.

Geschädigten am eigenen Herd widerfährt, so daß sich mit dem sonstigen Vergehen auch noch der Bruch des Hausfriedens verbindet.

Bei wachsendem Gemeinsinn tritt endlich an die Stelle des häuslichen der öffentliche Kultus. Jetzt dient das Haus des Gottes als gemeinsame Stätte für die Darbringung von Opfern wie von Gebeten, und es nimmt zugleich den Verfolgten in seinen Schutz: an den Stufen des Altars findet selbst der Verbrecher Zuflucht. Indem die ihn bedrohende Blutrache oder sonstige Strafe auf eine spätere Frist verschoben wird, ermäßigt sich unter dem Schutz der heiligen Stätte der Rachedurst der Verfolger, und die Überlegung gewinnt Raum, ob die begangene Schuld nicht durch ein Wehrgeld oder eine andere Buße gesühnt werden könne. So weicht unter dem Schutz jenes Gottesfriedens, dessen Stätte der Tempel ist, allmählich die Rache der Strafe, und indem die letztere zum Gegenstand einer leidenschaftsloseren Erwägung gemacht wird, stuft sie sich ab nach der Schwere des Verbrechens, und wird allmählich der Willkür des einzelnen Beschädigten entzogen, um in den Dienst der unter dem Schutz der gemeinsamen Götter sich bildenden öffentlichen Rechtsordnung zu treten.

Einer verwandten Ideenentwicklung entspringt auch jener Sinn für das Schöne, der sich, nachdem das erste notdürftige Obdach zur Aufnahme mannigfaltiger Lebensbedürfnisse erweitert worden, in der Ausschmückung des Wohnraumes betätigt. Zuerst pflegt sich dieses Streben nach Schmuck derjenigen Stellen des Hauses zu bemächtigen, die zugleich als Kultstätten dienen, oder an die aus sonstigen Gründen religiöse Vorstellungen geknüpft werden. So wandelt sich der Feuerherd in den Opferaltar und schließlich in die Gebetstätte um, an der ein geschmücktes Götterbild die Mitglieder des Hauses zu religiöser Feier vereinigt. Hat sich erst ein gemeinsamer Kult gebildet, so wandert nun der Schmuck vom Haus des Einzelnen auf das Gotteshaus hinüber. Wie in diesem der Privatkultus sich vervielfältigt, so nimmt auch der Schmuck imposantere Formen an. Er breitet sich vom Götterbild auf dessen ganze Umgebung aus, und geht vom Innern des Tempels auf das Äußere über. Da das Gotteshaus nur der religiösen Feier dient, so fallen nun bei seinem Aufbau alle jene Nützlichkeitsmotive hinweg, die bei der Errichtung des einzelnen Wohnhauses maßgebend sind. Um so freier kann sich bei ihm der ausschließlich vom religiösen Gefühl getragene Schönheitssinn betätigen. Auf einer niederen Kulturstufe unterscheiden sich selbst die Wohnhäuser der Vornehmen

meist nur durch ihre Größe und durch ihren festeren Bau von der Hütte des gewöhnlichen Mannes. Der äußere Schmuck des Hauses beginnt so, wie die Entwicklungsgeschichte der Architektur lehrt, nicht an dem Haus des Einzelnen, sondern an dem Ort, wo einem Gott gemeinsame Verehrung gezollt, und der daher zugleich als Wohnstätte des Gottes betrachtet wird. Der Tempel ist das erste öffentliche Gebäude. Der äussere Schmuck erfüllt hier noch den weiteren Zweck, das Gotteshaus fernhin als öffentliche Kultstätte kenntlich zu machen. Darum ist bei vielen Völkern, ohne daß ein historischer Zusammenhang nachweisbar wäre, der Turmbau für das Gotteshaus kennzeichnend geworden. Von dem Tempel ist dann die äußere Ausschmückung zuerst auf andere gemeinsamen Zwecken bestimmte Gebäude sowie auf die Häuser der Vornehmen übergegangen, um schließlich in bescheideneren Formen auch dem gewöhnlichen Wohnhause nicht ganz zu fehlen. Selbst die Hütte des Armen pflegt sich heute noch eine kleine Schmuckstätte im Innern des Hauses zu bewahren, an der etwa in der Anbringung eines Kruzifixes oder Heiligenbildes oder, wenn diese verschwunden sind, zum mindesten in der Anordnung gleichgültiger Schmuckgegenstände der Ursprung aus dem Altar des häuslichen Kultus zu erkennen bleibt. So geht der Schmuck zuerst vom Wohnhaus des Einzelnen auf das öffentliche Gebäude über, um in diesem von innen nach außen zu wandern, und dann so bereichert wieder zu dem Wohnhaus zurückzukehren. Nur auf jenen niederen Stufen des Lebens, wo verschwundene Kultformen am längsten als überlebte Bräuche sich forterhalten, bewahrt auch der Schmuck des Hauses in allem Wandel der Zeiten wenig verändert seine ursprüngliche Gestalt.

c. Die Kleidung.

Sind Wohnung und Nahrung aus der Not des Daseins entsprungen, um erst allmählich dem Streben nach Verschönerung des Lebens dienstbar zu werden, so hat die Entwicklung der Kleidung einen davon etwas abweichenden Gang genommen. Sie zeigt von Anfang an zwei Ausgangspunkte. In einem rauheren Klima bedarf der Mensch dringend der Körperbedeckung. Sie ist ihm so notwendig wie das Obdach. Aber unter den Tropen ist die Kleidung entbehrlich. Nur die Bedeckung gewisser Körperteile wird, mit ganz seltenen Ausnahmen, durch die Scham geboten, ein dem Menschen spezifisch eigentümliches Gefühl, das mit den nachher

zu besprechenden Formen des gesitteten Benehmens in Beziehung steht. Je mehr aber die Kleidung entbehrt werden kann und wirklich entbehrt wird, umsomehr macht das Streben sich geltend, den Körper selbst zu schmücken. Darin liegt nun einer der bezeichnendsten Unterschiede zwischen dem Natur- und Kulturmenschen, daß der eine direkt, der andere nur indirekt, durch die Kleidung, seinen Körper zu schmücken sucht. Der vornehme Fidschiinsulaner zeichnet durch reichere Tätowierung der Haut, durch seltsameren und komplizierteren Haarwuchs sich aus; der vornehme Europäer unterscheidet sich von dem geringen nur durch die Kleider, die er trägt, und auch dieses Merkmal beginnt vor dem Streben nach Gleichheit allmählich zu schwinden. Hoch und niedrig, reich und arm unterscheiden sich schon heute, namentlich in der nivellierenden Flut des städtischen Lebens, nicht mehr durch die Art, sondern höchstens durch die Güte der Kleidung.

Die Hilfsmittel, die der Wilde zum Schmuck seines Körpers verwendet, bestehen, abgesehen von Ringen und Stäben, mit denen er Ohren und Nasen durchbohrt, hauptsächlich in der Bemalung des Körpers, der Tätowierung, in komplizierten Haartrachten, im Abschleifen der Zähne, endlich in der künstlichen Deformation einzelner Körperteile, wie des Schädels bei manchen Indianervölkern, der Füße bei den Chinesinnen. Nächst dem Aberglauben gibt es kein Motiv, das den Menschen so sehr zur Selbstpeinigung treibt, wie das Streben, sich zu schmücken. Die Tätowierung ist eine schmerzhafte, langwierige und oft lebensgefährliche Operation. Der Fidschihäuptling, dessen Haar in langen Borsten weit vom Kopfe absteht, kann niemals sein Haupt zur Ruhe niederlegen, sondern muß es sich genügen lassen, während des Schlafes seinen Nacken durch einen Holzblock zu unterstützen. Auch die Nasenringe, die Klötze, die der Botokude in der Unterlippe trägt, die scharfkantigen Spitzen, in die der Malaie seine Zähne zuschleift, sie vermehren gewiß nicht die Annehmlichkeiten des Daseins; aber sie werden ebenso als ein unvermeidlicher Zwang ertragen, wie die Selbstpeinigungen, die sich der Mensch auferlegt, in der Meinung, den Göttern wohlgefällig zu sein.

In der Tat hängen beide Motive, der Wunsch, sich zu schmücken, und der Wunsch, den Göttern zu gefallen — so weit sie auch heute auseinanderzuliegen scheinen — ursprünglich nahe zusammen. Von der Bemalung und Tätowierung namentlich, dieser verbreitetsten Form des direkten Körperschmuckes, ist es sicher, daß sie einen

religiösen Ursprung haben. Der Polynesier, der Indianer gebrauchen nicht selten die Symbole, in denen sie die Geister der Stammesheroen oder andere göttliche Wesen verkörpert denken, als Tätowierungszeichen. Die Tätowierung selbst ist eine Pflicht, der sich jeder unterziehen mußte, und deren Ausführung dereinst wahrscheinlich überall von religiösen Zeremonien begleitet war*).

Allmählich ist der Schmuck von dem Körper auf das Kleid übergegangen, und es ist dies wohl hauptsächlich unter dem Zwang der klimatischen Verhältnisse geschehen. Zunächst schließt nun zwar der Schmuck des Kleides den direkten Körperschmuck nicht aus. Der Indianer, der es liebt, die Tierfelle, in die er sich kleidet, mit dem bunten Gefieder der Vögel zu schmücken, tätowiert zugleich sein Angesicht und andere freiliegende Körperstellen. Selbst bei Kulturvölkern sind Reste des direkten Körperschmucks überall erhalten geblieben: so in dem künstlichen Haar- und Bartschmuck der Assyrer, in der bei den alten Ägyptern und vielfach noch heute im Orient im Gebrauch stehenden Bemalung der Hände und des Angesichts, in der bei den Arabern, Beduinen wie Städtebewohnern, vorkommenden Tätowierung des Gesichts und der Hände, endlich in den Ohrringen und dem Haarschmuck unserer Frauen, diesem — nachdem der männliche Zopf verschwunden ist — letzten Rest eines direkten Körperschmucks beim europäischen Menschen. So wandert der Schmuck langsam und nicht ohne mancherlei Rückfälle vom Körper auf seine Umhüllung. Das Verdienst, jene Überlebnisse aus einer wilden Vorzeit, zum ersten Male, wenn auch nicht mit überall dauerndem Erfolg, beseitigt zu haben, gebührt den Griechen. Schon in der heroischen Zeit, die in der bunten Ausschmückung des Gewandes noch dem Beispiel des Orients folgte, hatte der Schönheitssinn der Hellenen wenigstens beim Manne dem direkten Körperschmuck beinahe völlig entsagt**). Die bereits bei Homer so charakteristisch hervortretende Bewunderung der normalen durch Kraft und Schönheit hervorragenden Mannesgestalt mußte von selbst dazu führen, daß allmählich auch diejenige Kleidung als die wohlgefälligste erschien, die der natürlichen Körperform am vollkommensten angepaßt sei. So begann die bunte Farbe und der Schmuck der Kleidung der Einfarbigkeit und Einfachheit der Gewänder zu weichen. Der Grieche der perikleischen Zeit brachte die Unter-

*) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, S. 95, S. 28 ff. H. Schurtz, Philosophie der Tracht, 1891, S. 76 ff.

**) Vgl. Buchholz, Die homerischen Realien, II, 2, S. 260 ff.

schiede des Standes und der Abkunft nicht, wie der Orientale, in den Gradabstufungen des äußeren Schmuckes zur Geltung, sondern in der größeren Sorgfalt der Kleidung, und vor allem in der Art des Benehmens und in der Würde der Haltung. An der Weise, wie er das Himation, das über die Schulter geworfene Tuch, trug, unterschied der Athener den feingebildeten Griechen von dem Barbaren. Die Römer folgten dem Beispiel der Griechen. Erst in der späteren Zeit gewann, wie auf Religion und sonstige Sitten, so auch auf den Schmuck des Körpers der Orient abermals einen wachsenden Einfluß. Aus der Wechselwirkung des einfachen Schönheitssinns der klassischen Völker und der Neigung der Orientalen für das Prächtige und Bunte sind so die malerischen Trachten des Mittelalters hervorgegangen. Hatten die Kreuzzüge durch Jahrhunderte hindurch den Einfluß orientalischer Sitte verbreitet, so begann in der Renaissanceperiode wieder die klassische Einfachheit zum Sieg zu gelangen. Der gezierte Barockstil endlich hat in der Tracht zu den mannigfaltigsten Verunstaltungen und darunter namentlich auch zu Versuchen geführt, den direkten Körperschmuck wiederherzustellen. Sind nun gleich Perücke und Zopf, Schminke und Schönheitspflaster allmählich verschwunden, so ist dennoch aus dieser Zeit eine gewisse Hinneigung zum direkten Körperschmuck in der Tracht unserer Frauen erhalten geblieben. Beim Manne dagegen hat der die moderne Zeit beherrschende Sinn für das Nützliche zu praktischen Vereinfachungen geführt, bei denen freilich der Schönheitssinn wenig mehr mitzureden hat.

Im Verlaufe der hier angedeuteten Entwicklung haben sich zwei Übergänge vollzogen, die auch in ethischer Beziehung nicht ohne Bedeutung sind. Schon bei den Griechen beginnend, sind sie doch vorzugsweise für die moderne Bildung bezeichnend geworden. Der erste dieser Übergänge ist der des Schmuckes vom Mann auf die Frau. Bei den Wilden trägt der Mann die äußeren Kennzeichen, die seinen Reichtum und seinen Stand verraten sollen; das Weib, auf dessen Schultern so oft die dem Mann zu beschwerliche Alltagsarbeit ruht, ist einfacher gekleidet, und des Schmucks entbehrt sie meist gänzlich. In der modernen Kulturwelt ist, abgesehen von gewissen militärischen und politischen Auszeichnungen, die noch immer — ein letzter Abglanz der Siegestrophäen der Wilden und der Heroen der Vorzeit — an der Kleidung kenntlich gemacht werden, die Männertracht nahezu uniform geworden. Bei der Frau dagegen ist die bunte Farbe, der

glänzende Schmuck, zum Teil sogar der direkte Körperschmuck erhalten geblieben.

Der zweite Übergang ist der des Schmucks vom Menschen auf seine Umgebung. Je mehr der Schmuck der Kleidung und namentlich der direkte Körperschmuck verschwindet, umsomehr beginnt sich der Sinn für das Schöne am Innern und Äussern des Hauses und an der umgebenden Natur zu betätigen. In der modernen Gesellschaft können uns zwei Männer begegnen, die sich in ihrer Kleidung kaum unterscheiden. Der eine hat vielleicht in der höchsten Etage einer Mietkaserne sein schmuckloses Quartier; der andere ist der Besitzer eines luxuriösen Palastes. Selbst auf die Frauen hat sich diese Ausgleichung erstreckt, hier freilich nicht durch die Entsagung auf äußeren Schmuck, sondern durch das allgemeiner gewordene Streben, sich durch solchen hervorzutun.

Diese doppelte Wanderung des Schmucks vom Mann auf die Frau und von dem Menschen auf seine Umgebung entspringt vorzugsweise aus der Tendenz nach Ausgleichung der sozialen Unterschiede. Ein Nebenmotiv liegt außerdem in der durch die gesteigerten Ansprüche des Lebens notwendig gewordenen Vereinfachung des auf Kleidung und Putz zu verwendenden Aufwandes an Zeit und Arbeit. Der Ärmere oder niedriger Stehende will es dem Reichen und Vornehmen gleichtun. Der gleichförmige Gesellschaftsanzug ist der ausgesprochene Verzicht auf diesen kostspieligen Wettstreit. Doch dieser Verzicht würde wahrscheinlich nicht zu stande kommen, wenn nicht als weiteres Motiv der Wunsch, Zeit und Arbeit zu ersparen, hinzuträte. Unsere moderne Männertracht ist die bequemste für unser Klima. Es läßt sich bei ihr ohne besonderen Zeitaufwand der Alltagsanzug mit dem Festgewand vertauschen, und der nämliche Festanzug läßt sich für alle möglichen Zwecke verwenden: man kann in ihm von einem Begräbnis zu einer Hochzeit wandern, um nachher noch die Sitzung einer gemeinnützigen Gesellschaft zu besuchen. Der um den eigenen Lebensunterhalt und im Dienste öffentlicher Interessen kämpfende Mann ist es hauptsächlich, für den diese Ersparung an Zeit unter allen Umständen ein Bedürfnis ist. Bei der Frau ist daher jener stillschweigende Verzicht auf den Wettstreit nicht eingetreten. An Werktagen freilich muß es sich auch die Köchin aus gutem Hause versagen, es ihrer Gebieterin gleichtun zu wollen; aber am Sonntag, wo sie die nötige Muße findet, ist es zuweilen, wie bei den Griechen,

bloß die Art, das Himation zu tragen, durch die sie sich von ihrer Herrin noch unterscheidet.

Der uniformierenden Tendenz, von der diese Entwicklung beseelt ist, entziehen sich dauernd nur gewisse Formen der Kleidung, bei denen die Sitte ein Festhalten an charakteristischen Unterschieden zur Pflicht macht. Diese Ausnahmen sind: die Volkstracht, die Standestracht, die Festtracht und die Tracht des Trauernden. Schon mit dem in allen diesen Fällen gebrauchten Ausdruck „Tracht“ verbinden wir, im Gegensatze zur „Kleidung“, die beliebig wechseln kann, die Vorstellung einer gewissen Konstanz. So ist die Volkstracht die einer bestimmten Bevölkerung, die Standestracht die einer Berufsgenossenschaft, sei es bleibend, sei es bloß während der Ausübung der Berufspflichten, gleichförmig zukommende Art sich zu kleiden. Ihnen gegenüber stehen der Fest- und der Traueranzug bereits auf der Grenze zwischen Tracht und Kleidung. Denn bei ihnen hat sich die Forderung der Konstanz auf gewisse Nuancen der Kleidung beschränkt: das Festgewand besteht aus bunteren Farben oder aus besseren Stoffen, oder gewisse Kleidungsstücke, wie bei uns der Frack und der Zylinderhut, nehmen konventionell den Charakter des Festkleides an. Das Trauergewand vermeidet im Gegensatze zum Festkleid bunte und glänzende Stoffe: der Trauernde kleidet sich in Schwarz oder, wie noch heute vielfach im Orient und in der Vorzeit wahrscheinlich bei allen Völkern, in Weiß. Ist die Vermeidung des Bunten ein diesen verschiedenen Sitten gemeinsamer und aus der Stimmung des Trauernden heraus leicht begreiflicher Zug, so mag der Übergang von Weiß zu Schwarz teils mit Veränderungen in den äußeren Bedingungen der Technik zusammenhängen, teils aber mag dabei das Streben mitgewirkt haben, für den Ausdruck der Trauer äußere Zeichen zu finden, die für diese Gemütsstimmung ausschließlich charakteristisch sind. Denn der Trauernde will durch das Kleid, das er trägt, nicht nur seinem eigenen Gefühl Genüge tun, sondern es soll ihn auch in den Augen anderer von dem Kreis der Fröhlichen scheiden*).

---

*) Vgl. hierüber die treffenden Bemerkungen von Jhering, Zweck im Recht, II, S. 312 ff. Übrigens kann ich der Annahme Jherings, daß das Trauerkleid überhaupt nicht des Trauernden, sondern nur der Umgebung wegen da sei, nicht unbedingt zustimmen. Es ist zuzugeben, daß für uns heute dieser zweite Zweck überwiegt. Aber ebenso gewiß ist es, daß dies auf früheren Stufen der Kultur anders war. Hier wird das Trauergewand meist nur während der Leichenfeier angelegt, wo der Trauernde jenes Schutzes nicht bedarf.

In diesen spezifischen Trachten, welche die Sitte und in gewissen Fällen — wie bei der Uniform des Soldaten und der Amtstracht des Beamten — sogar die staatliche Vorschrift in ihre besondere Obhut nimmt, treten noch jetzt ethische Beziehungen zu Tage, die ursprünglich die Befriedigung auch dieses Lebensbedürfnisses in allen seinen Gestaltungen durchdringen. Wenn heute noch die Sitte jedem eine in gewissen allgemeinen Merkmalen feststehende, aber je nach Geschlecht und Lebensalter variierende Form der Kleidung vorschreibt, so ist das nur ein schwacher Nachklang der zwingenderen Normen, mit denen auch hier eine Zeit, die der Entstehung der Gesittung näher lag, das Leben des Einzelnen geregelt hat. Die Kleidung, die ihm von allen Gegenständen der Außenwelt am nächsten ist, mahnt den Menschen am eindringlichsten an die Abhängigkeit von der ihm mit seinen Stammesgenossen gemeinsamen Sitte. Einem Zeitalter, das diese Wechselbeziehungen noch lebhafter empfindet, ist es daher nicht nur unmittelbares Bedürfnis, jeder wichtigeren Lebenslage in der Form der Kleidung Ausdruck zu geben, sondern insbesondere erscheint auch jener Wechsel der Kleidung, der an den Antritt des Mannesalters oder an die Bewaffnung des Jünglings geknüpft ist, als ein wichtiger Lebensakt, dem die Weihe religiöser Zeremonien nicht fehlen darf. Vor allem ist es der Stand des Priesters und des Herrschers, bei denen sich unmittelbar an das auszeichnende Gewand die Gefühle ketten, die von der erhabenen Stellung eines Stellvertreters der Gottheit und eines gebietenden Herrn unzertrennlich sind. Noch heute sind uns diese Gefühle nicht ganz verloren gegangen, wenn sie auch ihre Macht teilweise eingebüßt und sich namentlich von den religiösen Beziehungen, die in der Vorzeit überall die sittlichen Erscheinungen durchdringen, meist befreit haben. Die durch die Sitte gebotene Norm der Bekleidung ist die früheste sittliche Schutzwehr. Das Kleid errichtet eine Schranke, die, indem sie Stände und Berufsklassen scheidet, jeden auf seine soziale Stellung hinweist und zugleich die ihr entsprechende Achtung von andern heischt. Dauernder als diese Scheidungen, die vor einem nivellierenden Zeitgeist nur teilweise standhalten, ist die Schranke, die das Kleid an und für sich, ohne Rücksicht auf seine unterscheidenden Eigenschaften, zwischen Person und Person errichtet. Wie das Wohnhaus das

Wir haben es hier offenbar, wie in so vielen Fällen, mit einer Verschiebung der Motive zu tun, bei der ein ursprünglich sekundäres Motiv über das primäre das Übergewicht gewinnt.

äußere Zeichen und zugleich das wichtigste Förderungsmittel ist für den Zusammenhalt der Familie, so ist das Kleid gleichzeitig Zeichen und Hilfsmittel der persönlichen Selbständigkeit. Es hebt das Gefühl der eigenen Würde ebenso wie die Achtung vor der Person des Nächsten.

Eine spezifische Färbung gewinnt diese Beziehung der Kleidung zur persönlichen Würde bei der Berufstracht. Hier soll das Kleid jeden, und nicht am wenigsten den, der es trägt, an die Würde des Berufs erinnern, welchen es anzeigt. Der König soll mit den Insignien seiner Macht, der Priester mit seinem Ornat, der Richter mit seinem Talar nur noch der Träger der Idee sein, der zu dienen sein Beruf ist*). Diese Bedeutung der Berufstracht steht aber nicht etwa in einem Gegensatze zu der des Alltagskleides, sondern dort hat sich nur nach einer besonderen Richtung entwickelt, was hier in einem allgemeineren Sinne bereits vorgebildet ist. Indem das Kleid neben seinem ursprünglichen Zweck des Schutzes gegen Klima und Witterung Vorstellungen und Gefühle zum Ausdruck bringt, die sich teils auf den allgemein menschlichen Charakter der Person, teils auf ihre besondere Lebenslage, teils endlich auf den öffentlichen Beruf beziehen, den sie erfüllt, wird dasselbe zu einem künstlichen Ausdrucksmittel des persönlichen Wesens, das den natürlichen Ausdruck des letzteren in der Haltung der Gestalt und in den Mienen des Angesichts ergänzt. So spiegelt sich in der Entwicklung der Kleidung in einer besonders charakteristischen Weise die Entwicklung der sittlichen Kultur. Indem die Kleidung entweder ihre Zwecke unmittelbar erfüllt oder dazu allerlei Umwege wählt, indem sie bald dem Charakter der Körperformen sich anschmiegt, bald ihn künstlich verändert, bald das Einfache und Gleichartige, bald das Bunte und Mannigfaltige bevorzugt, hier die Standes- und Berufsklassen trennt, dort nach völliger Ausgleichung der sozialen Unterschiede strebt — prägt sich in allem dem ebensosehr der ästhetische Geschmack wie der sittliche Charakter eines Volkes aus; und gerade hier, wo es sich um die eigenste Darstellung der Person in der äußeren Erscheinung handelt, durchdringen sich das Ästhetische und das Ethische auf das vollkommenste.

Auch in dieser Beziehung bildet die Kleidung ein Lebensgebiet, das, ähnlich wie Nahrung und Wohnung, aus der Betätigung einfacher Triebe entspringend, eine Fülle sekundärer Motive entwickelt,

*) Vgl. Jhering, Zweck im Recht, II, S. 322 ff.

die nun wichtige Grundlagen des sittlichen Lebens bilden. Darum sind diese drei unentbehrlichsten Lebensfunktionen in den Formen, die sie unter der Herrschaft der Sitte annehmen, gleichzeitig Wertmesser des jedesmaligen sittlichen Zustandes und Hilfsmittel der weiteren sittlichen Entwicklung. Das Prinzip des Wachstums der Kräfte, welches das gesamte geistige Leben beherrscht, bewährt sich so in eminentem Sinne auch in der sittlichen Entwicklung. Indem an die Befriedigung tierischer Triebe zuerst religiöse, dann ästhetische und einfachere ethische Motive geknüpft werden, entstehen Normen des Handelns, deren sittliche Bedeutung allmählich erst mit klarem Bewußtsein erfaßt wird. Ist dies geschehen, so knüpfen sich dann aber hieran weitere Betätigungen der sittlichen Ideen, die ihrerseits wieder eine ideenbildende Wirkung ausüben. So verflechten sich hier die Handlungen und ihre Rückwirkungen auf das Bewußtsein in einer so innigen Weise, daß es im einzelnen Falle unmöglich sein kann, zu entscheiden, was Wirkung und was Ursache sei. Im Anfang dieser Entwicklung steht der von allen sittlichen Motiven entblößte tierische Trieb, am Ende die völlige Durchdringung der tierischen Lebensbedürfnisse mit sittlichen Anschauungen. Darum ist zwar das *eine* gewiß, daß hier das Sittliche ursprünglich allgemein aus sittlich gleichgültigen Elementen hervorgegangen ist. Man befindet sich jedoch auf einem Irrwege, der bei jedem Schritt mit den Tatsachen selbst in Widerspruch gerät, wenn man das Rätsel dieser Entstehung aus der allmählich eintretenden *Erkenntnis sozialer Zwecke* zu erklären sucht. Solche Zwecke werden immer erst aus *eingetretenen Wirkungen* erkannt, und dies setzt voraus, daß Motive anderer Art den Handlungen, die wir später auf jene Zwecke beziehen können, vorangegangen sind. Solche Motive sind in der Tat in *erster* Linie sinnliche Triebe und die in den Lebensverhältnissen begründeten Bedingungen ihrer Befriedigung, in *zweiter* Linie *religiöse Vorstellungen und Gefühle*, die sich mit den sinnlichen Trieben und mit *ästhetischen* Gefühlen, die allmählich aus ihnen hervorwachsen, innig vermischen. Dass aber das Gottgefällige und das Schöne zugleich das Nützlichste sei, dies ist eine Erkenntnis, die erst sehr spät dem Menschen tagt, umsomehr, da deren Wahrheit mindestens nicht ohne Ausnahmen sicher steht. So bewährt sich vor allem an der Versittlichung der verbreiteten tierischen Lebenstriebe die allgemeine Erfahrung, daß bei der Entstehung des Sittlichen aus dem Nichtsittlichen nicht die sittlichen Gefühle in ihrer unvermischten Gestalt die Hebel der Entwicklung sind, sondern

daß hierbei komplexe Gefühle wirksam werden, in denen die sittlichen Elemente selbst ursprünglich nur in verhülltem Zustande enthalten waren.

Neben dem Einflusse, den der Trieb nach Nahrung und der nach Obdach und Kleidung suchende Schutztrieb direkt durch die mannigfaltigen Entwicklungen, die von ihnen ausgehen, auf das sittliche Leben ausüben, geht nun noch ein indirekter Einfluß einher, wobei jene primitiven Lebensbedürfnisse weitere und weitere Kreise ziehen, die schließlich bis ins Unabsehbare das menschliche Dasein umgeben. Die Zubereitung der Nahrung, der Bau der Wohnung und die Herstellung eines schützenden Kleides sind die frühesten, weil unentbehrlichsten Formen menschlicher Arbeit. Aber sie bleiben nicht die einzigen. Nachdem in der Pflege dieser Lebensbedürfnisse der Kultus der Götter, der Sinn für das Schöne und das intellektuelle Interesse sich verselbständigt haben, entspringen aus ihnen neue und immer mannigfaltiger werdende Formen. Zuerst nur Hilfsmittel des Lebens, wird die Arbeit allmählich zum bedeutsamsten Inhalt desselben; und das Lustgefühl, das die wohlgeförderte Arbeit begleitet, läßt, damit auch der unentbehrlichen Zeit der Ruhe der Genuß der Tätigkeit nicht fehle, aus der Arbeit zahlreiche Formen des Spiels entstehen.

d. Die Arbeit.

Die Arbeit ist aus der Not des Lebens entsprungen. Über jene primitiven Formen derselben, die in der Beschaffung der Kleidung, in der Zubereitung der Nahrung, in der Herstellung eines schützenden Obdachs bestehen, ist der Naturmensch wenig geneigt hinauszugehen, oder bei ihnen mehr zu tun als das Unerläßliche. Sobald dem dringendsten Bedürfnisse genügt ist, verfällt er in apathische Ruhe. Der erste Schmuck des Herdes, des eigenen Körpers oder des festlichen Opfermahls gehört für ihn ebenfalls zu dem Notwendigen; denn er entspringt aus Kultusvorstellungen, deren Quelle der Wunsch ist, das Leben unter den dauernden Schutz der Götter zu stellen. Immerhin ist hiermit zugleich die eine der Bedingungen gegeben, die eine Erweiterung des ursprünglichen Umfangs der Arbeitszwecke herbeiführen. Indem weder der Schmuck selbst noch die Zwecke, um deren willen er gepflegt wird, der unmittelbaren Befriedigung von Lebensbedürfnissen dienen, betätigt sich in seiner Herstellung zum erstenmal eine Art der Arbeit, deren Ziele

über das zwingend Notwendige hinausgehen. Mit der Verwendung des Schmucks zu weltlichen Zwecken und mit der Zunahme des ästhetischen Sinnes entfalten sich dann neue Formen der Arbeit, die nicht mehr dem Trieb der Selbsterhaltung, sondern der Verschönerung des Daseins ihre Entstehung verdanken; und hier entspringt zugleich jene Freude an der Arbeit, die den Keim zur Entwicklung des Spieles in sich birgt.

Doch neben dem bis in die frühesten Lebenszustände zurückreichenden Streben nach Schmuck gibt es noch eine zweite, nicht minder wichtige Bedingung für die Entwicklung der Arbeit. Sie besteht in der Erweiterung der notwendigen Lebensbedürfnisse, welche neue Formen der Tätigkeit entspringen läßt, die ihrerseits wieder dem Streben nach Schmuck und dem ästhetischen Sinn neue Angriffspunkte bieten können. Die äußere Folge dieses Wachstums der Bedürfnisse ist die fortschreitende Arbeitsteilung, ein Prozeß, der von tiefgreifendem Einflusse auf die sittliche Entwicklung wird.

Ein gewisser Grad von Teilung der Arbeit fehlt selbst den niedersten Lebensstufen nicht. Mindestens die an die Scheidung der Geschlechter gebundene Trennung der Lebensverrichtungen ist immer vorhanden: sie bildet zugleich den Anfang aller andern verwickelteren Gestaltungen der Arbeitsteilung. Dem Manne liegt die Erlegung des zum Lebensunterhalt dienenden Wildes ob, oder der gleich der Jagd gemeinsam geübte Fischfang. Das Weib betätigt sich in der Bestellung des Ackerbaues, der Besorgung der Kleidung, in der Pflege der Kinder. Von dieser primitiven Arbeitsteilung, in der sich nur in einer etwas höheren Form die sexuelle Funktionstrennung der Tiere wiederholt, entfernt sich auch das Leben des Nomaden nur wenig. Dem Manne gehört die Sorge für Obdach, der Schutz des Lagers, die Führung auf der Wanderung; das Geschäft des Weibes bleibt, neben dem Melken der Kühe, die Fürsorge für Nahrung und Kleidung und für die heranwachsende Generation. Immerhin lassen hier die verwickelteren Lebensverhältnisse auch schon zwischen den männlichen Mitgliedern der Nomadenhorde Anfänge einer Arbeitsteilung entstehen. Die Aufrichtung der Zelte, die Herstellung der Wagen, die Verfertigung der Waffen sind Leistungen, in deren Ausführung nicht alle gleich geschickt und geübt sind. So reichen die Geschäfte des Zimmermanns, des Wagenbauers und des Waffenschmieds in sehr frühe Zeiten zurück. Aber diese Arbeitsteilung ist noch eine unvollkommene. Weder bleiben demjenigen, der sich

einer bestimmten technischen Leistung widmet, die sonstigen allen Klansgenossen gemeinsamen Geschäfte erspart, noch sind die andern jener besonderen Leistungen ganz unkundig.

Die Begründung dauernder und ausgedehnterer Ansiedelungen führt dann aber weitere Kulturbedingungen mit sich, die eine allmählich zunehmende Trennung der Arbeitsgebiete bewirken. Die erste dieser Bedingungen besteht in der zunehmenden Verwicklung der Lebensverhältnisse; die zweite in der Entstehung von Standesunterschieden. Die Lebensverhältnisse werden verwickelter, indem mit der Zunahme der Bevölkerung jene vorausschauende Fürsorge für die Zukunft umfassender wird und in ihrer Bedeutung für den Einzelnen wie für die Gesellschaft klarer zum Bewußtsein gelangt. Der Naturmensch schützt seine Hütte gegen die Gefahren des Augenblicks. Der seßhafte Ackerbauer sucht den heimischen Herd und den Besitz, der denselben umgibt, bleibend sicherzustellen; seine Sorge erstreckt sich selbst über das eigene Leben hinaus auf die Wohlfahrt künftiger Geschlechter. So wird der Bau der Wohnstätten mit größerer Sorgfalt ausgeführt, die Verfertigung der für eine längere Dauer berechneten Haus- und Ackergeräte spornt zu soliderer Arbeit, und die zu bleibenderem Besitz geschaffenen Gegenstände wecken in höherem Grad den Sinn für künstlerische Ausschmückung. Aber diese Motive zu weiterer Arbeitsteilung würden vielleicht nicht stark genug sein, wenn nicht gleichzeitig die Einflüsse der neu sich bildenden Ständescheidung hinzukämen. Die ersten Keime einer solchen liegen in der neben der Scheidung der Geschlechter von frühe an eintretenden Sonderung der männlichen Angehörigen einer Horde in einzelne Altersklassen und in der Unterordnung aller unter einen Häuptling, der als Befehlshaber im Kampfe auch in friedlichen Angelegenheiten meist die erste Stimme hat. Hat sich dann aus dem ursprünglich gemeinsam bewirtschafteten Boden allmählich ein Sonderbesitz herausgebildet, der, in dem Maße als er anwächst, einer größeren Zahl von Herdgenossen Unterhalt gewährt, während er zugleich zahlreichere Kräfte fordert, die den Ackerbau und die andern mit dem seßhaften Leben entstandenen Arbeiten besorgen, so tritt nun mehr und mehr neben das Verhältnis des Häuptlings zu den übrigen Klansgenossen das des Herrn zu seinen Dienstleuten. Der Nomade sucht jedes die freie Beweglichkeit hemmende und den spärlichen Unterhalt in Zeiten der Not schmälernde Anwachsen der Horde zu verhüten; die grausame Sitte des Aussetzens der Kinder und Greise ist

darum hier eine nicht seltene Erscheinung. Die Kriegsgefangenen werden getötet oder entlassen. Unterbleibt aus irgend einem Grunde beides, so kann es wohl, wie bei den nordamerikanischen Indianern, vorkommen, daß der Gefangene als freier Mann in den Stamm aufgenommen wird. Erst der Ackerbau läßt den Gedanken entstehen, die Arbeit der im Kriege erbeuteten Menschen sich dienstbar zu machen. So begründet dieser erste Schritt zur Kultur sofort die größte soziale Ungleichheit, die zwischen Sklaven und Herrn: der Sklave als Eigentum seines Gebieters übernimmt alle Arbeit, die diesem lästig ist, vor allem auch einen Teil der Arbeit, die ursprünglich der Frau aufgebürdet war. Dies Verhältnis, anfangs für den Unterworfenen ein überaus drückendes, mildert sich allmählich durch die Gewohnheit des Zusammenlebens. Der Sklave gilt als Mitglied der Familie; an die Stelle des Zwangs tritt jenes Gefühl der Pietät, für das die Gestalten eines Eumaios und einer Eurykleia in der Odyssee sprechende Zeugen sind. In dem Maße, als der Druck abnimmt, kann nun zugleich ein anderes Moment in die Entwicklung der Ständescheidung um so wirksamer eingreifen: es besteht in den durch den Grundbesitz und das seßhafte Leben erzeugten Unterschieden des Besitzes. Sie bedingen es, daß der Freie aber Ärmere und darum Schutzlosere sich in den Schutz des Reichen und Mächtigen begibt. Für die Vorteile, die er so genießt, übernimmt er als Gegendienste gewisse Pflichten: er leistet Kriegsfolge, er gibt einen Teil seiner Ernteerträge ab, oder er verpflichtet sich zu bestimmten persönlichen Arbeiten. Indem sich in dem Wettkampf um den Besitz bald ein Stand Freier, aber völlig Besitzloser herausbildet, treibt endlich die Not manchen freien Mann, seine Dienste auch für solche Arbeit anzubieten, die sonst nur der Sklave verrichtete. Es entwickelt sich der Stand der freien Handwerker, die dem Landbesitzer seine Häuser bauen und einrichten, Waffen schmieden, Wagen und Ackergeräte, Töpfe und kunstvollen Schmuck fertigen, und dagegen Nahrung, Kleidung und Obdach empfangen. Diese notwendigen Lebensbedürfnisse selbst, in denen zugleich die primitive Form des Lohnes besteht, bleiben am längsten der Arbeitsteilung entzogen. Im heroischen Zeitalter der Griechen, das in den obengenannten Beschäftigungen schon eine entwickelte Arbeitsteilung kennt, sind das Weben und Spinnen, das Mahlen des Getreides und das Backen des Brotes, die Zubereitung des Mahls und die Verfertigung der Kleider noch häusliche Beschäftigungen der Frauen, bei denen nur darin die Ständescheidung ihre Wirkungen

äußert, daß die Hauptlast dieser Leistungen den Sklavinnen und Mägden obliegt. Die Hausfrau darf umsoweniger in der Arbeit des täglichen Lebens ihre Kräfte verbrauchen, weil sie für eine reiche Nachkommenschaft zu sorgen hat. Denn in der Freude am Besitz vieler Kinder zeigt sich, ebenso wie in der Heranziehung eines zahlreichen Hausgesindes, der Gegensatz dieser Stufe zu den vorangegangenen.

Dieser Entwicklungsgang erfährt nur dann wesentliche Änderungen, wenn nicht ein fortwährender Kampf mit gleich unabhängigen Nachbarstämmen der Bebauung des Bodens allmählich neu erworbene Sklavenarbeit zuführt, sondern wenn, wie es im alten Indien geschah, der erobernde Stamm bei der Urbarmachung des Landes eine ursprünglichere Bevölkerung vorfindet, die er nun seinen Arbeitszwecken dienstbar macht. Hier trifft die Ständescheidung mit einer Rassenscheidung zusammen, welche die Ausgleichung der feindlichen Gegensätze umsomehr erschwert, als dabei die Unterjochten selbst durch ihre Masse einen festeren Zusammenhalt gewinnen. Indem außerdem Vermischungen der beiden Rassen nicht ausbleiben, entstehen Zwischenstufen, auf deren Fixierung die Arbeitsteilung, die sich dieser Stammesunterschiede bemächtigt, begünstigend einwirkt. Hier liegen die Anfänge der Kastentrennung, deren Ursprung aus dem Rassenkampf in dem Zusammenfallen des Berufsstandes mit der Abstammung fortdauernd nachwirkt.

3. Die Verkehrsformen.

a. Der Arbeitsverkehr.

Der Arbeitsverkehr ist mehr als die Arbeit selbst ein Produkt der Kultur. Auch wo die Not den Menschen bereits gezwungen hat, in harter und bis zu einem gewissen Grade äußerlich geregelter Arbeit sein Dasein zu fristen, da kann zunächst von einem irgendwie geordneten Arbeitsverkehr, von einem Austausch der Arbeitserzeugnisse oder von Verabredungen zu Leistung und Gegenleistung, noch nicht die Rede sein. Die Beackerung des Bodens, meist beim Naturmenschen, gleich der Fertigung von Geweben, Kleidern und primitiven Schmuckgegenständen, die Arbeit der Frauen, geschieht in gemeinsamer Arbeit; ebenso Jagd, Fischfang, Aufrichtung der Hütten und Zelte, die den Männern obliegen. Der gemeinsam erarbeitete Lebensunterhalt steht dann aber auch jedem zu freier Ver-

fügung. Er gilt, wie Luft und Wasser, als ein freies Gut, auf das selbst der hungrige Fremdling, der die Hütte betritt, einen natürlichen Anspruch hat*).

Nicht von den Gegenständen, die auf einer fortgeschrittenen Kulturstufe die wesentlichsten Grundlagen des Arbeitsverkehrs bilden, nicht von den Erzeugnissen, die der Fristung des Lebens dienen, ist daher jener in seinen ersten keimartigen Anfängen ausgegangen, sondern zumeist von dem objektiv betrachtet Gleichgültigsten, Nutzlosesten, was es für den Menschen gibt, von dem äußeren Schmuck und Flitter, mit dem er seinen Körper oder seine Kleider ausstattet, oder den er aufbewahrt, um sich an seinem Anblick zu erfreuen. Diese dem Leben nutzlosen Gegenstände, die das erste persönliche Eigentum des Menschen bilden, sind naturgemäß auch die ersten Objekte des Tausches zwischen den Einzelnen. Objekte solcher Art, Muscheln, Perlen, glänzende Metallstücke und anderes, sind daher auch die ersten Mittel, die in dem Binnenverkehr der Stammesgenossen in gewissem Maße die Rolle eines allgemeinen Tauschmittels, einer Vorstufe des Geldes, übernehmen**). Zu solchen bloß einem spielenden Ergötzen dienenden Objekten gesellen sich dann vor allem auch die Waffen, die, von früh an ein persönlicher Besitz, vielleicht zum erstenmal das Motiv des Geschmacks mit dem der nützlichen Verwendung verbinden. Für sich allein kommt dann aber das letztere erst zur Geltung, wo fremde Stämme miteinander in Verkehr treten, und wo nun mehr und mehr das Bedürfnis erwacht, nicht bloß Schmuck und Flitter, sondern auch Gegenstände des täglichen Bedürfnisses zu tauschen, deren die eine Horde entbehrt, während sie die andere im Überflusse besitzt, und die, diesem Zug des Bedürfnisses folgend, nun oft weite Strecken in fortgesetztem Tausch durchwandern können***). So ist heute noch das Salz im Innern Afrikas ein weit verbreitetes Tauschmittel; und so tauscht aller Orten der Nomade sein Vieh, der Ackerbauer sein Getreide gegen andere Lebensbedürfnisse, die ihm fehlen. Dabei unterscheiden sich nun aber diese neuen Tauschmittel von jenen primitiven, der individuellen Wertschätzung und dem Wechsel des Geschmacks unterworfenen, die ihnen vorangingen, nicht bloß dadurch, daß sie wirkliche, und darum allgemeingültige Lebensbedürfnisse befriedigen,

*) Vgl. die Zusammenstellung hierher gehöriger Tatsachen bei K. Bücher, Die Wirtschaft der Naturvölker, 1898.

**) H. Schurtz, Grundriß einer Entstehungsgeschichte des Geldes, 1898.

***) Vgl. K. Bücher, Die Entstehung der Volkswirtschaft, 2. Aufl., 1898.

sondern wesentlich auch durch ihre Eigenschaft, überall selbst Produkte der Arbeit zu sein. Die Muschel, der glänzende Stein, die Geräte, die ein fremder Wanderer zurückgelassen, an denen sich der Wilde erfreut, und die er mit seinen Genossen tauscht, sind mühelos gewonnene Funde. Das Vieh des Nomaden, das dem Boden entnommene Salz oder Getreide dagegen entstammen der Arbeit, und sie legen daher frühe schon den Gedanken einer Schätzung ihres Wertes nach dem Maß der auf sie verwendeten Arbeit nahe.

An die Entwicklung solcher Tauschmittel von objektivem und allgemeingültigem Werte ist nun unmittelbar zugleich die Entstehung der frühesten Verkehrsform, des Tauschverkehrs, gebunden. Auch er ist nichts Ursprüngliches, wie dies eine konstruktive Wirtschaftstheorie zumeist annimmt, sondern er ist aus primitiven Normen der Sitte hervorgegangen, die an und für sich weder mit Arbeit noch Handel irgend etwas zu tun haben. Jene ursprüngliche Anschauung, nach der die Nahrungsmittel, die der Einzelne zusammen mit seinesgleichen dem Boden abgerungen oder auf der Jagd erbeutet hat, ein freies Gut sind, auf das jeder Anspruch hat, sie ist augenscheinlich der Ausgangspunkt dieser ganzen Entwicklung. Der Fremdling, der aus weiter Ferne, oder der Häuptling, der mit großem Gefolge gezogen kommt, sie stellen naturgemäß höhere Anforderungen als der Stammesgenosse, der nur zur einmaligen Stillung seines Hungers die Hütte betritt. Die Nahrung, deren er auf seiner Wanderung oder für sein Gefolge benötigt ist, wird ihm nun in Vieh und Getreide dargereicht, und diesem Gastgeschenk werden wohl auch noch andere nützliche oder schmückende Gegenstände beigefügt. Dann entspricht es aber einer natürlichen Regung des Dankes, daß auch der Gast aus den Vorräten, die er mit sich führt, das Geschenk erwidert. So entsteht die ursprünglichste Form eines durch die Sitte geregelten Tauschverkehrs, die des Tauschgeschenks. Wir kennen diese Sitte aus den Berichten unserer Reisenden fast nur in ihren Umgestaltungen zur Unsitte. Gerade in diesen zeigt sie sich aber schon im Übergang zu ihrer entwickelteren Form, zum Warentausch, begriffen, indes sehr viel später erst der andere Bestandteil jener ursprünglichen Form, das Geschenk, als eine für sich bestehende und für gewisse Fälle verpflichtende Sitte sich loslöst, bei der auf keine Gegengabe gerechnet wird. In ihr wirken wahrscheinlich wieder religiöse Motive nach, die ohnehin diese ganze Entwicklung begleiten. Wie sich aus jenem selbstverständlichen Anspruch auf die Befriedigung seiner

dringendsten Lebensbedürfnisse das Gastrecht, als ein bei allen Kulturvölkern ursprünglich zugleich religiös geheiligtes Recht, entwickelt, so sind die den Göttern dargebrachten Geschenke, die Opfer und die in ihren Tempeln niedergelegten Weihgeschenke, wahrscheinlich die frühesten Geschenke, bei denen man unmittelbar auf kein Gegengeschenk rechnet, umsomehr freilich ein solches von der Huld der Götter für die Zukunft erhofft. Etwas von dieser religiösen Weihe ist dem Geschenk auch noch in unserer Kultur erhalten geblieben. Denn wo es als Geschenk, nicht als die verhüllte Form einer der unten zu besprechenden Formen des Lohnes auftritt, da wird es noch durch die heutige Sitte an gewisse religiöse Feste oder an Tage geknüpft, denen eine nicht lange vergangene Zeit eine religiöse Bedeutung für den Einzelnen beilegte: so unsere Weihnachts-, Konfirmations-, Hochzeits-, Namens- und Geburtstagsgeschenke.

Eine wesentlich andere, von solchen religiösen Motiven frühe schon wegführende Entwicklung hat die andere Abzweigung des ursprünglichen Tauschgeschenkes, die des Warentausches, genommen. Je mehr sich dieser von seinem Ursprungspunkte entfernte, und je mehr sich zugleich, den neu entstandenen Bedürfnissen entsprechend, allgemeingültige Tauschmittel ausbildeten, umsomehr traten allmählich jene Momente subjektiver Wertschätzung zurück, die anfänglich das Verhältnis zwischen Leistung und Gegenleistung zu einem völlig schwankenden machen. In die Ordnung dieses Verhältnisses greift aber ein anderes Moment wesentlich mit ein, durch das sich der ursprüngliche Tauschverkehr nun überhaupt erst zum Arbeitsverkehr in der engeren Bedeutung des Wortes entwickelt: dies ist die oben schon berührte Ausbildung der Standesunterschiede, insbesondere der Unterschiede der Gebietenden und der Dienenden.

Solange diese beiden lediglich als Herr und Sklave einander gegenüberstehen, wie in den Anfängen der Kultur, so ändert dies Verhältnis kaum etwas an den ursprünglichen Verkehrsbedingungen. Der Sklave ist hier nur ein Tauschobjekt neben andern, und oft genug mehr als andere ein Objekt gewaltsamer Aneignung. Ein mehr und mehr durch die Selbstregulierung der neu auftretenden Bedürfnisse und ihre allmähliche Sanktion durch Sitte und Recht sich ordnender Arbeitsverkehr entwickelt sich erst mit dem Übergang der Arbeit von dem Sklaven auf den Freien und Halbfreien. Als die Folgen dieses neuen Verkehrs entstehen die beiden Fundamente

wirtschaftlicher Kultur, Lohn und Vertrag, die zugleich auf die Bildung der gesellschaftlichen Lebensformen einen tiefgehenden Einfluß ausüben. Der Sklave und noch der erbuntertänige Arbeiter erhalten ihren Lebensunterhalt nicht als Lohn, sondern als freiwillige Gabe des Herrn. Erst aus den Beziehungen freier Personen zueinander geht als ein neues Rechtsverhältnis das des Vertrages hervor. Die älteste Form des Vertrags ist aber der Lohnvertrag oder diejenige Abmachung, die sich auf eine persönliche Arbeitsleistung und eine dafür beanspruchte Gegenleistung bezieht. Die andere, die den Austausch von Sachen, von Lebensbedürfnissen oder sonstigen Wertobjekten bezweckt, setzt bereits verwickeltere Lebensbedingungen voraus. Die primitive Form des Lohnes ist hinwiederum die unmittelbare Gewährung der notwendigen Lebensbedürfnisse. Sie erinnert noch an die Vorstufe des Lohns, an den Unterhalt, der dem Sklaven und Erbuntertanen gewährt wird. Indem der freie Arbeiter vom Hause des Herrn sich trennt und eigenen Besitz erwirbt, wird er genötigt, auch die arbeitsfreien Tage gegen die Not zu sichern. Die Höhe des Lohnes wird daher von nun an nicht mehr bloß nach den während der Arbeit erforderlichen Lebensbedürfnissen bemessen, sondern von verwickelteren Faktoren abhängig, wie von der Güte der Arbeit, von der Schwierigkeit sie zu erlangen, von der Entbehrlichkeit oder Unentbehrlichkeit der Arbeitserzeugnisse u. s. w. So beginnt jener Wettkampf der Interessen, in welchem der den Lohn Nehmende möglichst viel zu gewinnen, der ihn Gebende möglichst wenig zu verlieren trachtet. Daß übrigens diese Motive niemals die ausschließlichen bleiben, dafür sorgen Freigebigkeit, Mitgefühl, Unüberlegtheit und manche andere Triebfedern menschlichen Handelns, die der berechnenden Gewinnsucht entgegenwirken können. Auf die Beschaffenheit aller dieser Motive üben aber die Veränderungen, die in dem Charakter des Lohnes eintreten, einen bedeutsamen Einfluß aus.

Die wichtigste dieser Veränderungen ist die erste: sie setzt an die Stelle der sämtlichen direkt zu verbrauchenden Lebensbedürfnisse ein einziges, das so beschaffen ist, daß man die übrigen leicht auf dem Wege des Tausches für dasselbe erhalten kann. Dazu eignen sich unter den oben erwähnten Formen des ursprünglichen Geldes vornehmlich zwei: für kleinere Leistungen das bis zu beliebig kleinen Quantitäten leicht abzumessende Getreide, für größere das Vieh wegen seiner Beweglichkeit. Die Schätzung des Vermögens und größerer Kaufsummen nach Viehherden reicht daher noch in eine

Zeit hinein, die bereits andere Tauschmittel kennen gelernt hat*). Als solche bieten sich aber, nachdem sie erst in hinreichender Menge zu Gebote stehen, vorzugsweise die edlen Metalle dar. Sie vereinigen die Vorzüge jener beiden ursprünglicheren Tauschmittel, des Getreides und des Viehs, die beliebige Teilbarkeit, die dem ersten, und die leichte Beweglichkeit größerer Werte, die dem zweiten zukommt. Damit kehrt in gewissem Sinn diese Entwicklung wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurück. Denn die Verwendung zu Gegenständen des Schmucks und die Seltenheit, diese beiden Attribute, die den Tauschmitteln des Naturmenschen eigen sind, sie sind die Haupteigenschaften, denen auch die Edelmetalle ihre Stellung verdanken. Hierin liegt aber auch schon ein Motiv dafür, daß die Entwicklung bei diesem Punkte nicht stehen bleibt. Indem das Metallgeld der intensiven und extensiven Steigerung der Verkehrsbedürfnisse nicht mehr zu folgen vermag, tritt allmählich für die größeren Werte an die Stelle jener realen Wertobjekte das bloße Wertzeichen in der Form des rechtlich geschützten Papiergeldes oder Wechsels.

Auch an diesen Wandel der Tauschmittel sind mächtige ethische Wirkungen gebunden. Solange der Lohn in der Spendung der Lebensbedürfnisse selbst besteht, fehlt ihm der Sporn, der den Arbeitenden zur äußersten Anstrengung seiner Kräfte antreibt. Die natürlichen Tauschmittel der beginnenden Kultur ändern darin noch wenig: ein stattlicher Besitz an Getreide und Viehherden bleibt ein Privilegium des Vornehmen, welcher der Lohnarbeit fernsteht. Erst die edlen Metalle wecken einen regeren Erwerbstrieb. Indem sie weder verderben noch direkt verbraucht werden können, erringt sich mit ihrer Hilfe auch der um Lohn arbeitende Handwerker jene Fürsorge für eine entlegenere Zukunft, die bis dahin ein Vorrecht des Grundbesitzers gewesen war. So liegen auch hier wieder gute und schlimme Erfolge dicht beieinander. Den sittlichen Nachteilen, die ein rastloses Jagen nach Gewinn und der vom Gelderwerb genährte Eigennutz mit sich führen, stehen als ebenso einleuchtende Vorzüge die Anspornung der persönlichen Leistungsfähigkeit, die auch anderen Lebensinteressen zu gute kommende Sorge für die Zu-

*) In dem lateinischen pecunia, von pecus, klingt noch unmittelbar die Erinnerung an das Vieh als ursprüngliches Tauschmittel an; ebenso vielleicht in stipendium, zusammenhängend mit stipula, Halm, die an das Getreide. Auch die deutsche Sitte des Halmwurfs und die römische Anwendung der festuca bei der Freilassung von Sklaven könnten hierher zu beziehen sein.

kunft und die mit dem wachsenden Besitz steigende Selbständigkeit des Einzelnen gegenüber. Beide Wirkungen, die fördernden wie die verderblichen, steigern sich endlich gewaltig mit dem Übergang der Geldwirtschaft in den weltumspannenden Kreditverkehr. Sie verteilen sich aber zugleich — eine auch auf andern Gebieten hoch entwickelter Kultur nicht seltene Erscheinung — abweichend zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft. In dem Maße, als sie für diese in die Erzeugung und den Umsatz der Lebensgüter fördernd eingreifen, vergrößern sie die Gefahren, die eine ungemessene Erweiterung der Aussichten auf äußere Glücksgüter dem Charakter des Einzelnen bereitet.

Ihre stärkste, auch in ethischer Beziehung bedeutsamste Wirkung übt nun aber diese Entwicklung auf die Teilung der Arbeit aus. Die gesteigerte Erwerbsfähigkeit verbunden mit dem wachsenden Streben nach Erwerb läßt allmählich die Kräfte der Arbeitenden auch solchen Leistungen sich zuwenden, die auf früheren Stufen noch im Hause besorgt wurden*). Das Streben es andern zuvorzutun begünstigt ferner eine Beschränkung auf bestimmte technische Leistungen, die überdies durch die Zunahme der arbeitenden Kräfte wie der auszuführenden Arbeiten herbeigeführt wird. Weit langsamer folgt diesen Vorgängen ein anderer, welcher zugleich den letzten Schritt bezeichnet, der bei der Entwicklung des Lohns aus der Arbeit und der Veränderung der Arbeit durch den Lohn überhaupt gemacht wird: er besteht in der Unterordnung auch solcher Leistungen, die der Einzelne nicht für den Einzelnen, sondern für eine Gesamtheit vollführt, unter den Gesichtspunkt der Arbeit. Dadurch wird der Begriff des Lohnes einer Entwicklung entgegengeführt, in der er sich allmählich von der Mißachtung befreit, die ihm aus den Zeiten seines Ursprungs lange noch anhaftet. Hier ist es die Entstehung der freien Arbeit aus der Sklavenarbeit und die Idee der Abhängigkeit, die sich darum mit der Arbeit für Lohn verbindet, welche diese letztere als eine der Ehre des freien Mannes unwürdige erscheinen lassen. Es ist begreiflich, daß diese Vorstellung des Erniedrigenden immer wieder besonders dann sich regt, wenn eine bis dahin freie Leistung in den Bereich der Lohnarbeit eintritt. So empfanden es die Griechen als entwürdigend, daß die Sophisten ihren wissenschaftlichen Unterricht für Geld erteilten.

*) Vgl. Bücher, Die Entstehung der Volkswirtschaft, 2. Aufl., 1898, S. 49 ff.

Länger noch galt es in Rom für unehrenhaft, sich für irgend eine geistige Leistung oder für eine öffentliche Tätigkeit bezahlen zu lassen. Erst das Beispiel griechischer Lehrmeister hat hier allmählich die alte Anschauung zum Wanken gebracht, die in ihren letzten Nachwirkungen noch unter uns nicht ganz verschwunden ist. Was dieser Anschauung fortan eine gewisse Stütze leiht ist der Gedanke, daß gerade bei der geistigen Leistung und der öffentlichen Wirksamkeit der Lohn kein Äquivalent für das Resultat der Arbeit ist. Doch diese Vorstellung von der Bedeutung des Lohnes ist selbst noch ein Rudiment aus den primitiven Zeiten des Tauschverkehrs. Der Lohn kann niemals ein Äpuivalent für das durch die Arbeit entstandene Produkt sein, sondern nur ein Ersatz für die zur Leistung der Arbeit erforderlichen Lebensbedürfnisse. Dieser Auffassung fügt sich schon jene ursprüngliche Form des Lohnvertrags, nach welcher der Lohn in den Lebensbedürfnissen selbst besteht, deren der freie Arbeiter während der Arbeit bedarf. Anderseits aber fällt diese primitive Form des Verkehrs gleichzeitig unter den Gesichtspunkt des Tausches. Für die unentbehrlichen Haus- und Ackergeräte, die er ihm verfertigt, bezahlt der Grundbesitzer den Handwerker mit Nahrungsmitteln. Ein solcher Tauschverkehr beruht auf der Voraussetzung einer Äquivalenz von Lohn und Arbeitserzeugnis, mit der sich unvermeidlich zugleich die Vorstellung einer Wertgleichheit der Arbeit selbst und ihres Lohnes verbindet. Wo diese Vorstellung nicht mehr zulässig ist, da wird deshalb die Annahme von Lohn zunächst als anstößig empfunden. Dem Sänger, der die Freude des Mahls durch den Vortrag seiner Dichtung erhöht, reicht man ein Ehrengeschenk, keinen Lohn. Staats- und Gemeindeämter gelten als Ehrenämter, um die sich nur der Reiche bewerben kann.

Ein gewaltiger Umschwung ist es, der von dieser primitiven Auffassung, die nur die körperliche, auf die Produktion der notwendigsten Lebensbedürfnisse gerichtete Leistung als eigentliche Arbeit gelten läßt, zu unserer heutigen Anschauung geführt hat, welche die Bezahlung des Handwerkers, das Honorar des Dichters und Schriftstellers, die Besoldung des Beamten und schließlich selbst die Zivilliste des Fürsten dem nämlichen Gesichtspunkte unterstellt. In der abweichenden Bezeichnung mancher dieser Formen des Lohns, wie in dem Honorar, dem Salär, hat sich noch deutlich die Erinnerung an den Ursprung desselben aus dem Geschenk erhalten. Die Umwälzung ist in allen diesen Fällen, der Entstehung des Arbeits-

lohnes entsprechend, von unten nach oben erfolgt. Zuerst hat der niedere Beamte, dessen Stellung der wohlhabende Bewerber verschmähte, einen angemessenen Sold empfangen, zuerst der fahrende Musikant und Gelegenheitspoet gegen bedungenen Lohn seine Kunst zur Verfügung gestellt, bis das System der Besoldungen und Honorare auch über die höheren Stufen dieser Stände sich ausbreitete. Dem Streben des unbemittelten Talentes, sich geltend zu machen, musste die auf der alten Ständescheidung beruhende Trennung einer höheren unentgeltlichen Arbeit und der Lohnarbeit allmählich weichen. War die Lohnhöhe innerhalb einer und derselben Gesellschaft früher eine unregelmäßig schwankende, aber durchschnittlich kaum verschiedene gewesen, so erweiterten sich nun deren Grenzen dergestalt, daß sie alle Formen der Lebensführung von dem reichen Haushalt des höchsten Würdenträgers bis zum ärmlichen Brot des Tagelöhners umfaßte. Da der Lohn kein Äquivalent der Arbeit ist, sondern ein Ersatz der zur Arbeit erforderlichen Lebensbedürfnisse, so richtet sich die Höhe desselben in erster Linie nach dem Maß dieser Bedürfnisse, nicht nach dem Wert oder gar nach dem Umfang der Arbeit. Der Minister bezieht einen höheren Gehalt als sein Schreiber, der Gelehrte wird für seine Leistungen besser bezahlt als der Tagelöhner, nicht weil die Leistungen der ersteren an sich wertvollere sind, sondern weil sie eine kostspieligere Form der Lebensführung notwendig machen. Auch hier bestätigt sich aber wieder die Regel, daß die erreichten Zwecke nicht zugleich die treibenden Motive sind. An der Aufgabe, den Lohn nach den durch die Beschaffenheit der Arbeit geforderten Lebensbedürfnissen zu messen, würde der verwickeltste Verwaltungsorganismus scheitern. Aus den Lebensbedingungen ergibt sich das Resultat jener Ausgleichung von selber. Denn die höhere Form der Arbeit setzt längere Vorbildung, fortdauernde Anwendung reicherer Hilfsmittel, also größeren Lebensaufwand voraus. Die nämlichen Bedingungen bringen es aber mit sich, daß die Befähigung zu der höheren Form der Arbeit eine seltenere und daher gesuchtere ist, und daß nur die Aussicht auf eine Lebensführung, die den zum Erwerb der erforderlichen Fähigkeiten gemachten Aufwand lohnt, die Wettbewerbung anregt. Freilich wird das Gleichgewicht zwischen Leistung und Bedürfnis auf diese Weise nicht vollständig erreicht. Die Gesichtspunkte des augenblicklichen Nutzens, die Bedingungen des Geschmacks und der Mode, vorübergehende populäre Vorurteile sind gerade bei den höheren Formen der Arbeit oft genug entscheidender als der

innere Wert der Leistungen. Dennoch vermag allein diese Selbstregulierung der Motive allmählich auch eine unabhängige Wertschätzung hervorzubringen, die sich in zahlreichen kompensierenden Einrichtungen betätigt, wie sie namentlich unter dem Schutze der Staatsgewalt und zunächst für öffentliche Arbeitsleistungen ins Leben treten. Schon gilt es als ein Mißbrauch, wenn der Staat bei der Bezahlung seiner Beamten von der Rücksicht auf Angebot und Nachfrage und nicht von der unabhängigen Erwägung der durch das Amt geforderten Lebensführung sich leiten läßt; und daß die Einführung dieses Gesichtspunktes auch in den privaten Lohnverkehr nur noch eine Frage der Zeit ist, kann nicht zweifelhaft sein.

Die ethischen Folgen dieser Entwicklung sind von ungeheurer Tragweite. Aus einem Hilfsmittel, das die Kräfte des Armen und Unterdrückten den Bedürfnissen des Mächtigeren dienstbar machte, ist der Lohn zu einem Vehikel der Güterverteilung geworden, das jedem die Form der Lebensführung zu sichern strebt, die der Art seiner Arbeit entspricht. Die Verallgemeinerung des Lohnprinzips hat mit dem Lohn auch die Arbeit geadelt, und indem sie die Schranke zwischen dem freien, nicht arbeitenden Herrn und dem abhängigen Arbeiter beseitigte, ist sie eines der mächtigsten Förderungsmittel menschlicher Gleichheit geworden. Diese Gleichheit wird freilich auch in der idealsten menschlichen Gesellschaft nie eine andere als eine Gleichheit der äußeren Bedingungen in dem Wettbewerb um Arbeit und Lohn sein können. Die verschiedene Höhe der Leistungen und die ihr entsprechende verschiedene Wertschätzung der Arbeit wird immer ihre Bedeutung bewahren. Aber selbst die Ausgleichung der äußeren Bedingungen des Wettbewerbs wird ein Ziel bleiben, dem sich die menschliche Gesellschaft nur in allmählichem Fortschritt zu nähern, und das sie vielleicht nie ganz zu erreichen vermag. Denn jene wachsende Fürsorge für die Zukunft, die mit der Entwicklung der vollkommeneren Formen des Lohnerwerbs innig verbunden ist, bewirkt notwendig, daß der Lohn nicht mehr bloß zur unmittelbaren Lebensführung dient, sondern daß sich ein Teil desselben in bleibenden Besitz verwandelt, damit die eigene Zukunft ebenso wie die der Nachkommen sichergestellt werde. So ist mit der Kapitalbildung eine fortwährend sich erneuernde Quelle ursprünglicher Verschiedenheiten des Besitzes gegeben, die es dem Einzelnen leichter oder schwerer macht, sich neue Hilfsmittel lohnender Arbeit zu schaffen, und die es einer kleinen Minderzahl sogar freistellt, müßig von der aufgespeicherten Arbeit früherer Gene-

rationen oder mit Hilfe dieser von der Arbeit ihrer Mitmenschen zu leben. Doch je raschere Wellen die Bewegung des sozialen Verkehrs treibt, umsomehr werden auch hier jene Vorrichtungen der Selbstregulierung wirksam, welche die unzweckmäßigen Effekte allmählich beseitigen. Die körperliche und geistige Ungleichheit der Menschen wird immer Wertunterschiede der Leistungen hervorbringen, deren Wirkungen über das individuelle Leben hinausreichen. Doch je schneller die Wogen der sozialen Bewegung den Einzelnen gemäß der Kraft, die er selbst betätigt, heben und sinken lassen, umsomehr wird jene Gunst der äußeren Lebensverhältnisse zu einem Moment, das von großer Wirkung werden kann, wenn es sich mit der Tüchtigkeit eigener Leistungen verbindet, das aber bald seine Kraft einbüßt, wo diese Bedingung ausbleibt. Das Glück ist ein Faktor, der sich aus dem menschlichen Leben nie eliminieren läßt. Wenn es in der Form der Glücksgüter zu beseitigen wäre, so würde es in derjenigen der natürlichen Anlagen zurückbleiben, die den Unterschied der Glücksgüter immer wieder zu erzeugen streben. Es hieße dem Leben einen Teil seines besten Inhalts rauben, wollte man jenen Wettkampf individueller Fähigkeiten vernichten, der ohne den Sporn äußerer Erfolge nicht bestehen kann. Wohl haben diese Erfolge selbst keinen sittlichen Wert. Doch wie es für den Menschen keine intellektuelle Wahrheit und keinen ästhetischen Genuß gibt, außer gebunden an einen Stoff sinnlicher Vorstellungen, so bleibt auch die Verwirklichung des Sittlichen an Motive geknüpft, die ursprünglich nicht sittlicher Art sind. Der Erfolg überholt das Motiv und wird dadurch allmählich selbst zum Motiv. Damit aus dem Wettkampf der Interessen mehr und mehr die egoistischen Triebfedern verschwinden können, muß dieser Wettkampf überhaupt entstanden sein, und dazu bedarf es eben der egoistischen Triebfedern.

Indem die Arbeit von der erzwungenen Leistung des Sklaven und Leibeigenen zuerst zur Kunstfertigkeit des freien Handwerkers wurde, um sich von da aus stufenweise zu erheben und zu erweitern, bis sie schließlich jede Art nützlicher, dem privaten oder öffentlichen Interesse gewidmeter Tätigkeit umfaßte, hat sich nicht bloß der Durchschnittswert der Arbeit vergrößert, sondern es ist auch die geringste im Kampf um die tägliche Not geleistete Arbeit veredelt worden. Denn sie fügte sich ein in den gewaltigen Zusammenhang tätiger Kräfte, in dem nicht mehr bloß der unentbehrliche Kampf um das Leben, sondern alles, was der Mensch leistet, das Streben

nach den idealsten wie nach den sinnlichsten Gütern, sich in der Form der Arbeit betätigt. Hiedurch erst ist eine Wertschätzung dieser entstanden, die, von der Natur der Arbeitserzeugnisse unabhängig, sie lediglich nach dem Verhältnisse mißt, in dem die getane Leistung zur übernommenen Pflicht steht. Dieses übereinstimmende sittliche Maß der Wertschätzung menschlicher Leistungen aber strebt, die zuerst auf religiösem Boden erwachsene Idee einer von äußeren Lebensbedingungen unabhängigen sittlichen Gleichheit der Menschen langsam und stetig auch in die praktische Wirklichkeit überzuführen.

Die Ausdehnung der Arbeit über alle Lebensgebiete veredelt jedoch nicht nur die niedrigeren Formen, indem sie diese mit dem gleichen Gedanken der Pflichterfüllung im Dienste des Lebens durchdringt, sondern es ist gerade dieser Gedanke, der über die höheren Formen überhaupt erst sich ausbreitet, nachdem sie unter den allgemeinen Gesichtspunkt der Arbeit getreten sind. Der Held des heroischen Zeitalters betreibt den Kampf als eine erfreuliche Übung seiner Kräfte; daher kriegerische Überfälle aus bloßer Lust an Wagnis und Gefahr hier nichts Seltenes sind. Das Oberhaupt des patriarchalischen Staats empfindet es zwar als ein Gebot der Pietät, den ererbten Besitz an Land und Leuten ungeschmälert oder, wo möglich, gemehrt auf den Sohn zu bringen; aber der Gedanke einer Pflicht, die über diesen Gesichtspunkt des Besitzes hinausgeht, dämmert ihm erst in unsicheren Umrissen. Die Berufstreue schlummert hier noch als Keim eingehüllt in die persönlichen Gefühle der Liebe zur Heimat und zu den Stammesgenossen. Erst jene Entwicklung der Sitte, welche die Arbeit zur freien Leistung erhob und dann über alle Gebiete ersprießlicher Tätigkeit ausdehnte, strebt die Idee einer sittlichen Gemeinschaft, in der Tätigkeit und Pflichttreue die Lebensbedingungen sind, zu einem allmählich alle Lebenskreise durchdringenden Grundsatze zu machen.

Aber wenn die höchsten Formen menschlicher Tätigkeit nicht mehr bloß erfreuende Übungen körperlicher oder geistiger Kräfte, sondern, gleich der niedersten Arbeit, die der Not des Lebens dient, ernste Pflichterfüllungen geworden sind, so haben sie damit keineswegs aufgehört, jene lusterweckende Wirkung zu äußern, die vordem zu ihnen hinzog. Ja, sie haben diese nicht nur bewahrt, sondern auch den niedrigeren Formen der Arbeit in dem Maße mitgeteilt, als bei ihnen an Stelle des Zwangs die freie Betätigung der Kräfte trat. Diese erfreuende Wirkung, die die Arbeit zum Genuß

macht und den Zwang in einen Trieb zu ihr verwandelt, läßt zugleich eine neue Form der Betätigung menschlicher Kraft aus ihr entspringen: das Spiel.

b. Das Spiel.

Das Spiel ist in seinen vollkommenen Formen durchaus ein Kind der Arbeit. Es gibt nur wenige Formen des Spiels, die nicht in irgend einer Form ernster Beschäftigung ihr Vorbild fänden. Aber das spielende Abbild würde nicht entstehen können, wenn ihm nicht in der ursprünglichen Anlage des Menschen natürliche ästhetische Motive begünstigend entgegenkämen. So lassen sich denn auch die Lebensäußerungen, die aus solchen Motiven hervorgehen, in gewissem Sinne als die primitiven Spiele bezeichnen, aus deren Verbindung mit den verschiedensten Lebensverrichtungen dann erst die entwickelten Spiele allmählich hervorgegangen sind. Jene tatsächlichen ästhetischen Motive liegen im Gefallen am Rhythmus, am Schall und Klang, an Glanz und Farbe, die darum schon der Naturmensch wo möglich im Verein auf sich wirken läßt. Liegen in den natürlichen Körperbewegungen bereits die Bedingungen zur Ausbildung rhythmischer Bewegungen mit sie begleitenden Schalleindrücken und Sangweisen, so steigert sich vornehmlich in der Ausschmückung des eigenen Leibes der ästhetische Genuß durch die Wirkung von Glanz, Farbe und Gestalt; und alle diese Faktoren zusammen machen den Tanz, in dem sich Rhythmus, Schall, Farben- und Gestaltenwirkungen verbinden, zum ursprünglichsten aller Spiele, zu demjenigen zugleich, das am ehesten rein um seiner selbst, um seiner erfreuenden Wirkungen willen gepflegt wird. Doch schon dieses ursprüngliche Spiel verändert bald seinen Charakter, indem sich ernste Lebenszwecke mit ihm verbinden, oder indem es auf die verschiedensten Formen der Tätigkeit Einfluß gewinnt. So entsteht auf der einen Seite der Kultustanz, der allmählich, da er sich bestimmten Kultusordnungen einfügt, regelmäßigere und kunstvolle Tanzformen aus sich hervorgehen läßt. Indem diese dann vermöge einer natürlichen Vorstellungsverbindung zu den Eigenschaften oder dem Leben der Götter in Beziehung gebracht werden, gewinnen sie mehr und mehr spezifisch verschiedene religiöse Inhalte, in denen, wie in den Dämonen- und Göttervorstellungen selbst, die mannigfaltigsten menschlichen Affekte zum Ausdruck kommen. Auf der andern Seite lösen sich die rhythmischen Bewegungen in einzelnen ihrer Bestandteile von ihrer im ursprünglichen Tanz an den ganzen Körper gebundenen

Vereinigung los, um einzelne Arbeitsleistungen zu begleiten. So entstehen die verschiedenen Arbeitsrhythmen, die sich mit den mannigfaltigsten mechanischen Beschäftigungen, dem Schlagen, Stoßen, Hämmern, Heben von Lasten u. s. w. verbinden und vornehmlich da, wo die Arbeit eine gemeinsame ist, fördernd in dieselbe eingreifen, indes sie selbst wieder durch rhythmische Schalleindrücke, die zum Teil Wirkungen der Arbeit sind, und durch begleitenden Gesang, der sich gleichfalls den Bewegungen anpaßt oder ihre Schallwirkungen nachahmt, unterstützt werden*). Ein Teil der erfreuenden Wirkung, die der ursprüngliche Ausdruck der Freude in Tanz und Gesang hervorbringt, überträgt sich so auf die von der Not des Lebens erzwungene Arbeit selbst: diese wird allmählich, wenigstens in ihren leichteren Formen, zu einem Genuß, der zu spielender Wiederholung antreibt. Hiermit entsteht die erste und wahrscheinlich verbreitetste, jedenfalls die dauerndste Form des Spiels: das Arbeitsspiel. Da unter den Begriff „Arbeit" jede dem Bedürfnis des Lebens dienende Beschäftigung fällt, so werden aber natürlich mit der Steigerung der Lebensbedürfnisse auch die Formen der Arbeit, und mit ihnen die Formen des Spiels immer mannigfaltiger. Indem der Mensch in der Arbeit, zu der ursprünglich die Not des Lebens den Widerstrebenden zwingt, unter dem Einfluß jener ästhetischen Wirkungen eigener Tätigkeit mehr und mehr die Übung seiner Kräfte überhaupt als einen Genuß schätzen lernt, wird allmählich die Arbeit selbst ein Gegenstand des Genußes, und die Freude an ihr treibt nun zu ihren freien Wiederholungen im Spiel, bei denen die Last und Gefahr sich ermäßigen, um womöglich den Genuß allein übrig zu lassen. Damit verzichtet das Spiel auf den nützlichen Zweck der Arbeit, um deren erfreulichen Nebeneffekt zum Selbstzweck zu erheben. Die weitere Folge ist eine phantasievolle Umgestaltung, die ganz und gar von diesem neuen Zweck beseelt ist, und deren hauptsächlichstes Hilfsmittel in der Steigerung der Lustaffekte durch ihren schnelleren Wechsel besteht. Der Gleichförmigkeit, mit der diese Bedingungen wiederkehren, verdanken viele der Arbeitsspiele die überraschende Übereinstimmung, in der sie bei Natur- wie Kulturvölkern auftreten. Zugleich liegen aber in den allgemein menschlichen Trieben, denen sie ihren Ursprung verdanken, die engen Beziehungen begründet, die das Spiel

*) K. Bücher, Arbeit und Rhythmus, 3. Aufl., 1902.

mit der Kunst so nahe verbindet, daß beide in ihren Anfängen oft völlig zusammenfallen*).

Neben der Arbeit gibt es aber von frühe an noch einen zweiten Bestandteil menschlicher Tätigkeit, der durch seine Natur zu spielender Wiederholung hindrängt: die Kulthandlung. Wie sich der Tanz vermöge der natürlichen Assoziation der Gefühle zu einem der frühesten Bestandteile des religiösen Kultus entwickelt, so weckt dieser überhaupt durch das Streben nach Schmuck, das sich mit ihm vereint, den ästhetischen Sinn, und er wird dadurch allmählich zu einer Quelle des Genusses, die zu selbständiger Wiederholung anreizt. So entsteht eine zweite Klasse von Spielen, die wir mit Rücksicht auf diese Entstehung die Kultusspiele nennen können. Sie gehören zweifellos zu den ältesten Spielformen, haben jedoch die bedeutendsten Umwandlungen erfahren, so daß das Kultelement in ihnen meist nicht nur völlig unkenntlich, sondern das Spiel selbst in der Regel degeneriert, dem ursprünglichen Spielzweck gänzlich entfremdet ist. Hierher gehören vor allem die Glücksspiele. Von der religiösen Bedeutung des Losens sind noch heute im populären Aberglauben deutliche Spuren erhalten geblieben. Begierig, den Schleier der Zukunft zu lüften, glaubt der Mensch in dem gezogenen Los oder in dem geworfenen Würfel eine göttliche Voraussage zu empfangen, indem er annimmt, die Götter, da sie alles lenken, führten auch seine Hand bei der Ziehung des Loses oder beim Werfen des Würfels. Verblaßt die religiöse Vorstellung, so tritt an die Stelle der göttlichen Lenkung der Zufall, und die Lust an dem Wechsel zwischen Hoffnung und Erfolg macht die Frage an

*) Über allgemein verbreitete Spielformen vgl. R. Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, Bd. 2, S. 86 ff. Das oben hervorgehobene Verhältnis zwischen Spiel und Arbeit hat Th. Groos (Die Spiele der Tiere, 1896, und: Die Spiele des Menschen, 1898) gewissermassen umzukehren versucht, indem er das Spiel als die durch natürliche Züchtung erworbene Vorübung zur ernsten Arbeit betrachtet, wobei er sich hauptsächlich auf die Spiele der Tiere stützt. Aber auch bei den Tieren beruhen die Äusserungen des sogenannten Spieltriebs, wie die der Instinkte überhaupt, nur zur einen Hälfte auf angeborenen Affekt- und Willensanlagen, zu einem andern, sehr wesentlichen entstehen sie erst unter der Einwirkung der elterlichen Tiere oder, wie bei unseren Haustieren, des Menschen. Sie beschränken sich überdies auf das Gebiet einfacher Kampfspiele, also auf Handlungen die im wesentlichen dem Umkreis der natürlichen Instinkte angehören, solange sie nicht geradezu Produkte der Dressur sind. (Vgl. meine Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 3. Aufl., S. 403 ff.).

das Schicksal zu einem spielenden Zeitvertreib, an dem sich bald auch die Gewinnsucht beteiligt.

Eine andere Form dieser Kultusspiele kann man im Hinblick auf ihren Ursprung die Zeremonienspiele nennen. Sie sind spielende Verweltlichungen religiöser Zeremonien. So der Tanz selbst, der aus der ursprünglichen Lustbetätigung wahrscheinlich unmittelbar in den Kultustanz übergegangen ist, um dann aus diesem wieder, nachdem er im religiösen Kultus die Weihe der kunstmäßigen Übung empfangen hat, zu den verschiedenen Formen weltlicher Kunsttänze sich zu entwickeln. Ferner gehören hierher zahlreiche Jugendspiele, bei denen die Lust an regelmäßigen, im Verein ausgeführten rhythmischen Bewegungen, namentlich wenn sie von Gesang oder Musik begleitet sind, den wesentlichsten Faktor der gefallenden Wirkung abgibt. Auch die Musik selbst ist in ihren edleren Stilformen hauptsächlich von der religiösen Kunstübung ausgegangen, wenngleich vermöge der natürlichen Verbindung der menschlichen Handlungen mit Rhythmus und Gesang ihr Ursprung in alle anderen Spielformen hinüberreicht.

So große Bedeutung nun aber auch die Kultusspiele für die Anfänge der Kultur besitzen mögen, so treten sie doch im Laufe der Kulturentwicklung an ethischer Bedeutung sichtlich zurück gegenüber den Arbeitsspielen. Nicht jene Tätigkeiten, die der Befriedigung der täglichen Bedürfnisse dienen, haben aber hier den Vorrang gewonnen, sondern jene, in denen der Mensch die errungenen Güter gegen feindliche Mitbewerbung zu sichern strebt. Die allseitige Betätigung der Kräfte, die er fordert, und die Auszeichnung, die er verschafft, haben den Kampf schon in unvordenklicher Zeit zu einem ernsten Spiel gemacht, das, ebenso wie sein friedliches Ebenbild, die Jagd, nicht als Arbeit, sondern als eine erfreuende Übung galt, die das Vorrecht des Freien vor dem arbeitenden Sklaven war. Fast so alt wie der Kampf ist daher sicherlich das Kampfspiel. Die Helden der heroischen Zeit ergötzen sich, wenn der ernste Streit ruht, an Kampfspielen. Diese werden zum Inhalt gemeinsamer nationaler Feste, und sie bilden den hauptsächlichsten festlichen Schmuck bei jeder wichtigen Gedenkfeier, vor allem bei der Bestattung von Herrschern und Helden. Der besondere Reiz, den das Glück des Kampfes ausübt, hat dann neben dem eigentlichen Kampfspiel, das dem blutigen Ernst zuweilen nicht allzuferne steht, noch mancherlei abgeschwächte Nachahmungen desselben entstehen lassen: so die gymnastischen Spiele, bei denen eine einzelne

körperliche Leistung aus der Summe der den Kampf zusammensetzenden Momente herausgenommen und zum Gegenstand spielender Wettbewerbung gemacht wird. Anderseits gehören hierher die schon in uralter Zeit erfundenen Kegel- und Brettspiele, bei denen Steine oder Holzfiguren nach bestimmten Kampfesregeln geworfen werden oder ihre Plätze wechseln müssen. So vertreiben sich nach der Odyssee schon die Freier der Penelope die Zeit mit einer Art Brettspiel. Bald ist es der Scharfsinn, bald der bloße Zufall, die den Erfolg dieser Spiele regeln — Momente, denen ja auch der wirkliche Kampf neben dem Wetteifer körperlicher Kraft und Gewandtheit seine dem Spiel verwandte Wirkung verdankt.

Die allmählich zunehmende Wertschätzung der niedrigeren Formen der Arbeit spiegelt sich nun deutlich darin, daß das Spiel genau in umgekehrter Richtung wie die Arbeit den Bereich seiner Herrschaft erweitert hat. Während diese von dem den Kampf um die tägliche Not gewidmeten Leistungen auf die höheren und freieren Betätigungen überging, hat sich jenes, das mit eben diesen freieren, ihm selbst schon verwandteren Tätigkeiten begann, allmählich auf die niederen Lebensgebiete ausgedehnt. Einen Beleg hierzu bilden die Spiele unserer Kinder. Nicht nur was es selbst dereinst im künftigen Beruf zu leisten hat, sondern alles mögliche, was es andere leisten sieht, übt das Kind im Spiele. So lernt es spielend die Freude an der Arbeit. Neigungen und Anlagen haben hier Gelegenheit, sich zu äußern — ein Vorteil, der umsomehr ins Gewicht fällt, je größere Geltung sich an Stelle ererbter Überlieferung die eigene Begabung erringt. Darum sind die Spiele der Jugend kein müßiger Zeitvertreib, sondern sie gehören zu den wichtigsten Erziehungsmitteln, bei deren Auswahl und Wechsel der Zweck der harmonischen Ausbildung von Körper und Geist im Vordergrund stehen sollte.

Gerade diese Art des Spieles, die in einer spielenden Wiederholung des ernsten Lebensinhaltes besteht, verliert aber, auch wenn die wichtigste Zeit des eigentlichen Spiels, die der Jugendspiele, vorüber ist, nicht ihren Wert. Sie verändert nur, den geänderten Bedürfnissen entsprechend, ihre Formen: die körperliche Übung hat für das reifere Alter keine Bedeutung mehr, und bei der geistigen tritt der Einfluß auf die intellektuellen Fähigkeiten mindestens in zweite Linie. Umsomehr bedarf der im ernsten Kampf des Lebens stehende Mensch der Erhebung des Gemüts über die Nichtigkeiten der alltäglichen Existenz und der Stählung des Charakters gegen die

Einflüsse, die ihm die freudige Erfüllung seiner Arbeitspflichten verleiden möchten. Das Lebensgebiet, das diese Aufgabe erfüllt, ist die Kunst. Schon die Alten haben erkannt, daß der Genuß ihrer Schöpfungen für den gereiften Geist so unentbehrlich ist und darum so allgemein sein sollte wie das Spiel für das Kind. Uns ist unter dem Druck einer Lebensanschauung, die in der Arbeit nur noch einen mühseligen Kampf sieht, diese Auffassung leider zum Teil verloren gegangen. Unter allen Künsten aber ist es die dramatische, die den Beruf, den ernsten Lebensinhalt in spielender Wiederholung zur in sich abgeklärten und vollendeten Darstellung zu bringen, am unmittelbarsten erfüllt. Sinnig bezeichnet daher der Sprachgebrauch gerade auch die dramatische Kunstleistung als ein Spiel. In der Tat gilt vor allem von ihr, daß ihr Gegenstand die spielende Wiederholung des wirklichen Lebens und so dem Spiel des Kindes verwandt ist. Indem sie aber mit künstlerischer Absicht die bedeutsamen Momente eines Lebensinhaltes zu einem Ganzen zusammenfügt, wird sie zu einem sittlichen Erziehungsmittel, das veredelnd auf die Auffassung der eigenen Lebensaufgaben zurückwirken kann.

Damit dieser Analogie ihr letzter Beziehungspunkt nicht fehle, hat sich, entsprechend der Ausbreitung des Spiels über die verschiedenen Lebensgebiete, zugleich in den Objekten des künstlerischen Gestaltens ein Wandel im Laufe der Zeiten vollzogen. Auch die Kunst hat in ihren vollkommeneren Gestaltungen auf den Höhen des Lebens begonnen: in der Verherrlichung der Taten der Helden und Herrscher, in der Schilderung des tragischen Untergangs gewaltiger Königsgeschlechter hat sie dereinst allein die Gegenstände gesehen, die des Interesses wert und zur Erhebung des Gemüts über die alltägliche Not des Lebens geeignet seien. Erst als die antike Kultur ihren Höhepunkt überschritten, und sich der vornehmeren Klassen der Gesellschaft ein Gefühl der Übersättigung an den überreichen Genüssen des Lebens bemächtigt hatte, stieg die Kunst gelegentlich in die niederen, von dem Luxus der höheren Stände unberührt gebliebenen Lebenskreise hinab. So haben sich Poesie und bildende Kunst allmählich über alle Gebiete des Lebens verbreitet. In jeder Form der Lebensführung sucht so die neuere Kunst auch den sittlichen Gehalt aufzufinden, um, selbst die Wirkung einer veränderten Auffassung, ihrerseits zu deren Verbreitung und Befestigung mitzuhelfen. Besonders in der Dichtung ist diese allen Gebieten der Kunst gleichmäßig eigene Erweiterung der Aufgaben nicht selten

auch mit Rücksicht auf ihren ethischen Zweck mit Bewußtsein ausgesprochen worden*).

Hiermit vollendet sich eine Entwicklung, die schon in mythischer Vorzeit begonnen. In der Ausschmückung der Götterbilder oder des eigenen Leibes mit religiösen Symbolen, in Kultzeremonien, die von Tanz und Gesang begleitet waren, betätigt sich frühe schon der ästhetische Sinn. Von da aus verbreitet er sich dann mehr und mehr über die Beschäftigungen des täglichen Lebens, die ohnehin selbst schon, namentlich da, wo sich die Arbeit mit rhythmischen Bewegungen verbindet, zur erleichternden und erheiternden Begleitung mit Gesang herausfordern. So vereinigen sich auch hier die äußeren Lebensbedingungen mit jenen religiösen Motiven, die überall das Tun des Menschen begleiten, zu übereinstimmenden Wirkungen, aus denen dann wieder die mannigfaltigsten Verflechtungen der Gefühle hervorgehen. Wie der religiöse Kultus dem Menschen zu einer seiner ersten Lebensaufgaben wird, so trägt er umgekehrt fast in jede dem Unterhalt des Lebens dienende Arbeit religiöse Symbole, an die er den Erfolg seines Tuns gebunden glaubt. Darum bleiben, welches immerhin der Ausgangspunkt sein möge, die wirksamsten Antriebe für die Entwicklung künstlerischen Schaffens zweifellos die religiösen Kultformen und die an sie geknüpften Vorstellungen, die nun von Dichtung und bildender Kunst selbst weitergebildet werden. Darum ist wohl jede vollkommenere Form der Kunstleistung religiösen Ursprungs. Von hier aus hat sie dann erst andere Lebensinhalte in sich aufgenommen, und so ist insbesondere die Lebensarbeit des Menschen in ihren verschiedenartigsten Gestaltungen zum Gegenstand der wirksamsten Künste geworden. Auch in diesem Übergang ist die Kunst ein Bild des Lebens, das sie darstellt, und zugleich der Wertschätzung seiner Formen.

c. Das gesittete Benehmen: die persönliche Haltung.

Die Ausdrücke „gesittet“ und „sittlich“, die von der Sprache einander so nahe gerückt sind, verhalten sich gleichwohl in ihrer Bedeutung annähernd wie das Äußere zum Innern, wie das Kleid

*) Es sei hier nur auf die Motivierung hingewiesen, die Diderot seinem bürgerlichen Drama „Le fils naturel“ beigegeben, sowie auf das uns noch näher liegende Beispiel Gustav Freytags, der sich bei seinem ersten Roman „Soll und Haben“ ausdrücklich die Aufgabe stellte, „das deutsche Volk aufzusuchen bei seiner Arbeit“.

zum Menschen. Gesittet ist was der Sitte gemäß ist; sittlich was den allgemeingültigen sittlichen Normen entspricht. Unter dem gesitteten Benehmen verstehen wir daher insbesondere die den Vorschriften der Sitte angemessene Art individueller Lebensführung, wie sie teils in dem Verhalten des Einzelnen gegenüber äußeren Zufällen und Lebensschicksalen, teils in der Rücksichtnahme auf andere Menschen beim Verkehr mit ihnen zu Tage tritt. In diesem weiteren Sinne bilden die nachher zu besprechenden Umgangsformen einen Bestandteil des gesitteten Benehmens, und das letztere überhaupt kann man danach in die persönliche Haltung und in das Verhalten gegen Andere unterscheiden.

In nichts prägt der Einfluß der Kultur auf den Einzelnen so augenfällig sich aus wie in dem Benehmen bei den Wechselfällen des Lebens. Trauer und Freude und alle andern Gemütsbewegungen äußert der Naturmensch rückhaltlos, ohne sich Zwang aufzulegen. Die Helden Homers machen ihrem Schmerz durch lautes Jammern Luft, und selbst die Tragödiendichter der attischen Periode suchen noch durch die Wehklagen ihrer Helden das Mitgefühl der Zuschauer zu erwecken. Dennoch hatte in dieser Zeit der Grundsatz, in allen Dingen Maß zu halten, schon seine Einwirkung auf die persönliche Haltung auszuüben begonnen*). Eine ungleich größere Bedeutung aber erhielt, wie schon Lessing im „Laokoon" bemerkt hat, das Gebot, in allen Wechselfällen des Lebens durch ein gleichmäßig festes Benehmen die Manneswürde zu wahren und besonders den Schmerz gelassen zu ertragen, bei den Römern. So hat hier die Grundregel des persönlichen Verhaltens jenes negative Gepräge gewonnen, das sie noch heute besitzt. Alles zu vermeiden, was die Aufmerksamkeit oder die Gefühle anderer allzusehr beanspruchen könnte, darum bei guten wie schlimmen Zufällen eine ruhige Haltung zu zeigen, die Freude wie den Schmerz zu dämpfen und die Leidenschaft zu bezwingen — das ist die Maxime, die uns die Sitte zu befolgen gebietet. Sie verlangt nicht apathische Gleichgültigkeit, die als naturwidrig verletzt, sondern eine Ermäßigung der Affekte, die zureichend ist, an dem natürlichen Gefühl nicht zweifeln zu lassen, und die doch von den Nebenmenschen Eindrücke fernhält, die das Gleichmaß ihres Innern stören könnten. Von diesem seinem Ursprungspunkte aus

---

*) Zeugnisse hierüber vgl. bei L. Schmidt, Ethik der Griechen, II, S. 418 ff.; über dieselben Eigenschaften in der homerischen Zeit Buchholz a. a. O., III, S. 344 ff.

gewinnt nun aber der Begriff des gesitteten Benehmens noch eine weitere Ausdehnung. Nicht bloß unbesonnene Worte und ungezügelte Affekte verletzen uns, sondern vermöge der Macht der Gewohnheit rückt schließlich alles, was dem gewohnten Verhalten widerstreitet, in die nämliche Stelle ein. Das gesittete Benehmen im weiteren Sinne schließt daher nicht bloß das materiell, sondern auch das formell Anstößige aus, das an sich nicht uns verletzen würde, jedoch durch den Widerspruch mit dem in der Gesellschaft herkömmlichen Benehmen ungebührlich die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Wer sich völlig anders kleidet als seine Zeit- und Stammesgenossen, wer mit der Hand statt mit der Gabel in die Schüssel greift, gilt uns ebenso als ungesittet wie derjenige, der über eine Ungeschicklichkeit, die seinem Nachbar widerfährt, in ein lautes Gelächter ausbricht, oder der aufdringlich immer nur von sich selber redet.

d. Die Umgangsformen: der Gruss.

Wird auch das persönliche Verhalten überall durch die Rücksicht auf andere Menschen bestimmt, so sind doch die Erscheinungen, in denen es sich betätigt, rein individueller Art. Schmerz und Freude kann auch noch der Einsame empfinden; nur die Äußerung dieser Affekte ist meist eine andere als in der Gesellschaft, da eben die Rücksicht auf diese hinwegfällt. Hierin unterscheiden sich nun wesentlich jene Formen des gesitteten Benehmens, die in dem Verhalten gegen Nebenmenschen sich äußern, und die ohne das Zusammensein mit ihnen überhaupt hinfällig werden. Ist bei der persönlichen Haltung die Rücksicht auf den Nächsten eine indirekte, so ist sie bei den Umgangsformen eine direkte: ihr Motiv besteht in dieser Rücksicht selbst, der das äußere Verhalten nur einen angemessenen Ausdruck gibt. Von besonderer Wichtigkeit sind unter diesen Erscheinungen, die an sich je nach Gelegenheit außerordentlich wechseln können, solche, durch die der Mensch seinem Nebenmenschen die Gesinnungen seiner Achtung, seines Wohlwollens und seiner Freundschaft bezeigt.

Die allgemeinste Form der Äußerung dieser Gesinnungen ist der Gruß. Achtung vor dem Nächsten ist seine Grundbedeutung, die sich in seinen höchsten wie in seinen abgeblaßtesten Formen verrät. Doch mit ihr können sich die verschiedensten Nebenvorstellungen, Freundschaft, Wohlwollen, Herablassung, Demut, verbinden. Daß der noch heute konstanteste Bestandteil des Grußes, die Verneigung, aus den Gefühlen, die gegenwärtig diese Äußerung

der Achtung begleiten, nicht mehr zureichend erklärt werden kann, ist augenfällig. Auch hier muß man daher auf den mutmaßlichen Ursprung der Sitte zurückgehen. Von diesem genetischen Gesichtspunkte aus hat man versucht, den Gruß als eine einstige Form der Friedensbezeigung aufzufassen. In einem Zeitalter, in welchem der begegnende Fremdling leicht ein das Leben bedrohender Feind sein konnte, mochte es geraten erscheinen, daß zufällig sich Begegnende durch Gebärden ihre friedliche Absicht kundgaben. So soll der Handschlag die Wehrlosmachung der Rechten, das Entblößen des Hauptes die eigene Schutzlosigkeit andeuten, und als verwandte Symbole sollen verschiedene andere Grußformen anzusehen sein, wie die chinesische Sitte der Emporhebung der Hände, die dem Bekenner des Islam eigene Kreuzung der Hände über der Brust, endlich nicht minder das im Orient und in afrikanischen Despotenländern noch heute vorkommende Niederwerfen des Geringeren vor dem Vornehmen. Haben doch alle diese Formen des Grußes dies miteinander gemein, daß sie den Grüßenden der Fähigkeit berauben, sich zu verteidigen oder einen andern anzugreifen*).

Doch auch hier muß geltend gemacht werden, daß der tatsächliche Erfolg einer Handlung und ihr ursprünglicher Zweck nicht notwendig, und daß sie in der Geschichte der Sitte sogar höchst selten zusammenfallen. Dies schließt natürlich nicht aus, daß Wirkungen, die mit einer gewissen Konstanz einer bestimmten Handlung folgen, nachträglich, wo sich die Gelegenheit bietet, zu Motiven derselben erhoben werden. Auch im gegenwärtigen Fall mag dies geschehen sein; aber es handelt sich hier sicherlich nur um eine der mannigfachen Verzweigungen, deren eine solche Sitte fähig ist. Gerade bei den Formen der Begrüßung sind in der Tat diese Verzweigungen schon auf primitiven Kulturstufen nicht nur äußerst mannigfaltig, sondern es haben augenscheinlich vielfach durch eine oft ins Groteske schweifende Steigerung ursprünglich einfacherer Ausdrucksformen die Erscheinungen seltsame und so komplizierte Gestaltungen angenommen, daß die primären Motive manchmal völlig unauffindbar geworden sind**). Ein dankbareres Material bieten darum hier wohl die im ganzen konstanteren Grußformen der Kulturvölker, bei denen jene Mäßigung der Affektäußerung, die zu einer Grundregel des gesitteten Benehmens geworden ist, in diesem

*) Jhering, Zweck im Recht, II, S. 640 ff.

**) Vgl. die von R. Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, II, S. 223 ff., gegebene Übersicht.

Fall der Erscheinungen ihren einfacheren und darum unzweideutigeren Charakter bewahrt hat.

Vor allem gibt es nun unter diesen einfachen Grußformen eine von weitester Verbreitung und von sehr hohem Alter, deren ursprüngliche Bedeutung jeden Zweifel ausschließt. Dies ist die grüßende Verneigung des Menschen vor seinem Gott oder vor dessen Bild: die Stellung des Betenden ist die eines Grüßenden, wobei sich nur die gewöhnliche Achtungsbezeigung zum Ausdruck der tiefsten Verehrung und Demut gesteigert hat. Nicht anders verhält es sich mit jenen Formen des Grußes, bei denen der Mensch vor einem andern Menschen sich demütigt, wo aber der Gedanke an eine Friedensversicherung oder ähnliche Reflexionsmotive ebenfalls so fern wie möglich liegen: so, wenn sich im Orient der Untertan vor seinem Gebieter auf die Erde wirft, oder wenn dereinst in Griechenland der verfolgte Fremdling die Kniee des Gastfreundes, der ihn aufnahm, schutzflehend umfaßte. Nun ist es eine Regel, die in der Geschichte der Sitte überall sich bestätigt findet, daß, sobald verwandte Gewohnheiten von mannigfach abgestufter Intensität vorkommen, die stärksten, in denen sich die mächtigsten Gefühle kundgeben, durchgängig die ursprünglichsten sind. Die weitere Entwicklung wird dann durch das Gesetz beherrscht, daß allmählich die Gefühle sich abschwächen, wodurch nun auch deren Äußerungen gemäßigtere werden und allmählich sogar andere Motive neben den ursprünglichen Platz finden können. Wenden wir diese Regel auf den gegenwärtigen Fall an, so trägt die religiöse Ehrfurchtsbezeigung alle Kennzeichen einer primären Form an sich. Ihr am nächsten kommt derjenige Gruß, bei dem sich der Mensch vor dem Menschen demütigt, und der auch in seiner äußeren Erscheinung von den Gebärden religiöser Demütigung manchmal kaum zu unterscheiden ist. In der Tat ist es ja nicht ganz selten geschehen, daß diese Demütigung vor den Inhabern der irdischen Macht den Schritt zur religiösen Verehrung wieder zurückgetan hat.

An die Erniedrigung des Untertanen vor dem Herrscher schließt sich nun in allmählich abgestufter Folge der Gruß des Subalternen vor dem mächtigen Minister, des bescheidenen Handwerkers vor dem vornehmen Manne, dann die Verbeugung, mit der sich Gleichgestellte begegnen, bis zu dem herablassenden Neigen des Hauptes oder der Hand, womit der Fürst die tiefe Verbeugung seines Dieners erwidert. So abgeblaßt hier immerhin die Äußerung der Achtung erscheinen mag, sie ist schließlich doch von der Ehrfurchtsbezeigung des Unter-

gebenen, dem dieses Zeichen der Huld gilt, und selbst von jener tiefsten Äußerung der Demütigung, die der Mensch nur seinem Gott gegenüber kennt, bloß dem Grade nach verschieden.

Eine Bestätigung dieses religiösen Ursprungs der Grußformen liegt in der Bedeutung der Grußworte, in denen eine solche Beziehung großenteils heute noch deutlich erkennbar ist. Die Grußworte sind durchgängig mehr oder minder rudimentär gewordene Gebetsformeln. Sie sind in der Regel Gebete für den Angeredeten oder Begrüßten, können sich aber in einigen Fällen zu Gebeten an denselben erheben: so bei der Bitte des Schutzflehenden, der demütigen Ehrfurchtsbezeigung vor dem Herrscher, und namentlich immer bei der religiösen Demütigung, bei der auch das gewöhnliche Verhältnis zwischen Grußgebärde und Grußworten sich umkehrt, indem das gesprochene Gebet zur Hauptsache wird, während die Gebärde nur die begleitenden Gefühle andeutet.

Diese Eigenschaft der Grußworte ist besonders der Auffassung des Grußes als einer Friedensbezeigung wenig günstig, wenn diese auch in einigen Fällen offenbar aus ihm entstanden ist. Von der Versicherung der friedlichen Gesinnung bis zum Gebet ist aber ein weiter Schritt. Weit näher liegt dieses den Bezeigungen der Ehrfurcht, der Achtung, der Freundschaft, des Wohlwollens — Gradabstufungen verwandter Gefühle, zu deren Ausdruck wir heute noch die Grußgebärden wie die Grußworte verwendet sehen. Auch entstehen Sitten von so urwüchsiger Bedeutung wie der Gruß nicht auf dem Wege der Reflexion. Nur die Kraft ursprünglicher Gefühle ist im stande, so übereinstimmende Lebensäußerungen hervorzubringen, und nur die bei allem Wandel erhalten bleibende Kontinuität der Gefühle vermag den wechselnden Ausdrucksformen die Konstanz ihres Charakters zu wahren. Wir grüßen heute noch den begegnenden Bekannten mit Gebärden und Worten, die abgeschwächte Wiederholungen der Gebärden und Worte sind, mit denen in unvordenklicher Zeit der Mensch vor seinem Gott sich demütigte, weil schließlich doch ein Band der Verwandtschaft diese Gefühle verbindet. Indem die Demut in Ehrfurcht, diese in Achtung, Freundschaft, Wohlwollen überging, haben sich Stufe für Stufe die Grußgebärden ermäßigt; die Grußworte sind aus Gebeten an den Begrüßten zuerst in solche für denselben und endlich in bloße Wunschformeln umgewandelt worden, die nur im sprachlichen Ausdruck meist die Spuren ihres Ursprungs noch an sich tragen.

Eine weit verbreitete Form des Grußes gibt es allerdings, für

die eine rein soziale Entstehung nicht unwahrscheinlich erscheint: der Handschlag. Auch bei ihm ist aber die älteste Bedeutung nicht die Friedensversicherung, sondern das Gelöbnis und der Vertrag*). Das wechselseitige Umfassen der Rechten oder in besonders feierlichen Fällen beider Hände erscheint hier als ein so natürliches Symbol des Bundes, der den Menschen an den Menschen fesseln soll, daß es begreiflich ist, wenn wir ihm weit verbreitet, namentlich bei semitischen und indogermanischen Völkern, begegnen. Darum fehlt selbst bei dem Handschlag die religiöse Beziehung nicht. Die rechte Hand ist es, die den Eidschwur symbolisch bekräftigt, indem der Schwörende mit ihr einen Gegenstand berührt, der ihm vor andern als heilig gilt, in heidnischer Zeit den Schwertgriff, in christlicher das Kruzifix oder den Reliquienschrein. Der Jude, dem die Religion ganz und gar als ein Bündnisvertrag zwischen Gott und Mensch galt, gab seinem Jahwe, wenn er ihn trotz des mosaischen Verbotes im Bilde versinnlichte, die aus den Wolken herabreichende Hand als Attribut. Mag darum der Handschlag immerhin ursprünglich schon ein für menschliche Verhältnisse verwendetes Zeichen gewesen sein, so wurzelt doch die Heilighaltung des so geleisteten Versprechens in jener religiösen Beziehung. So mochte denn auch die Gebärde gleichzeitig als Symbol des Bündnisses und des religiösen Gelöbnisses empfunden werden. In der gewöhnlichen Grußform sind dann aber beide Bedeutungen allmählich bis zur allgemeinen Freundschaftsbezeigung abgeschwächt worden.

e. Die ethische Bedeutung der Umgangsformen.

Ein näheres Eingehen auf die sonstigen Erscheinungen, in denen sich im sozialen Verkehr die Rücksichtnahme auf Andere betätigt, mag hier unterbleiben**). Der Gruß kann in dieser Hinsicht als ein

*) J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, 2. Ausg., S. 138.

**) Eine feinsinnige Untersuchung der sämtlichen hierher gehörigen Erscheinungen hat Jhering im zweiten Bande seines „Zweck im Recht" gegeben. Ich kann nur insoweit mit dem Verfasser nicht einverstanden sein, als er überall bemüht ist, die Entstehung der Sitten auf eine Erkenntnis ihrer sozialen Zwecke zurückzuführen, ein Verfahren, bei welchem dann unvermeidlich der ursprünglichen Anschauungsweise unsere eigene sich unterschiebt. Wo gewissen Grußformen wirklich die Bedeutung von Friedensbezeigungen mit Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben ist, da weisen dieselben durchweg auf eine relativ späte Entstehung hin, und sie sind demzufolge von beschränkterer Verbreitung. Dahin gehört z. B. das Emporheben der Arme bei den Chinesen, und dahin vor allem die bei den

typisches Beispiel gelten, das sich nur durch sein höheres Alter von manchen andern Formen der Höflichkeit unterscheidet. Eben deshalb beginnt aber bei den letzteren die Entwicklung meist erst an einem späteren Punkte; und dies wird wiederum dadurch möglich, daß alle hier in Frage kommenden Äußerungen der Sitte Ausdrucksformen von verwandtem Gefühlsinhalte sind. Wenn wir unsere Briefe in der Anrede mit der Versicherung der Hochachtung beginnen, und vor der Unterschrift mit dem Ausdruck der Ergebenheit schließen, wenn wir unserem Bekannten beim Hinaustreten aus dem Hause den Vortritt lassen, wenn wir in den modernen Sprachen statt des einfachen Du Pluralformen wie Ihr oder Sie bei der Anrede gebrauchen, oder wenn umgekehrt der Chinese sein Ich im Gespräch mit möglichst erniedrigenden Attributen ausstattet — so sind dies alles Symbole, die den mehr oder minder tiefen Bückling des Grußes in eine andere zur Gelegenheit passende Form übersetzen. Darum konnten wohl manche dieser Erscheinungen so spät entstehen, daß bei ihnen die ursprünglichen Motive der Sitte nicht mehr direkt wirksam waren. Umsomehr aber konnten sie dies *indirekt* sein, indem die neuen Formen lediglich als angemessene Ergänzungen der ursprünglichen empfunden wurden. Denn die Entwicklung der Sitte gleicht einem Baume, der immer neue Sprossen ansetzt, die ihre Nahrung zunächst nur von dem Zweig empfangen, auf dem sie gewachsen sind, durch diesen aber schließlich doch mit der Wurzel zusammenhängen. Diese Wurzel bilden hier, wie bei allen Erscheinungen, die irgendwie den Charakter eines festen Regeln folgenden Zeremoniells an sich tragen, zumeist religiöse Gefühle und Kultushandlungen, die zu den Gefühlen der Demut, Verehrung und Achtung, die allen hier in Rede stehenden Sitten zu Grunde liegen, eine nahe Affinität besitzen.

In der Gestalt, in der sich jene Gefühle in den menschlichen Umgangsformen betätigen, sind sie sicherlich nicht ursprünglich. Im Naturzustande kennt der Mensch keine Rücksichten auf seinen Nebenmenschen, am allerwenigsten solche, die er sich freiwillig gegenüber dem Gleichgestellten auferlegt. Aber es ist ebenso undenkbar, daß jene sozialen Verkehrsnormen entstanden sein sollten, ohne daß sie mindestens in entwicklungsfähigen Keimen schon vorgebildet waren. Hier ist nun die Furcht vor den Mächten, die den Lauf der Natur

modernen Kulturvölkern übliche Entblößung des Hauptes, die wohl aus der als Friedenszeichen gebrauchten Abnahme des *Helms* hervorgegangen ist und demnach auf den *Mann* beschränkt blieb. Dabei verbinden sich dann zugleich Symbole verschiedenen Ursprungs: wir ziehen den Hut, während wir uns grüßend verneigen.

und das eigene Schicksal lenken, das früheste Motiv, das den Willen demütigt, indem es ihn einer höheren Gewalt unterordnet. Von da überträgt sich diese Unterwerfung zuerst auf die an Kraft und Ansehen Hervorragenden unter den Stammesgenossen, um dann allmählich auf die Gleichgestellten, und endlich bis zu einem gewissen Grad auf den Nebenmenschen als solchen, ganz abgesehen von der Stellung, die er einnimmt, überzugehen. So entwickelt sich die Grundregel der sozialen Verkehrsformen: „Begegne, ohne deiner eigenen Würde zu vergeben, deinem Nächsten mit Achtung und, wenn er es verdient, mit Verehrung; mit deiner eigenen Person aber tritt, soweit die Sache, der du dienst, es zuläßt, bescheiden zurück!“

Nicht immer bewahrt die Sitte die Grenzen, die in dieser Regel angedeutet sind. Das Gleichgewicht zwischen der Achtung vor dem Nächsten und der eigenen weiß sie nicht überall einzuhalten. Es liegt in der Natur der Höflichkeit, daß sie zu Übertreibungen neigt. Indem ihre Normen gebieten, in J e d e m die Menschenwürde zu achten, kann es nicht fehlen, daß dieses Gebot zuweilen mit der moralischen Schätzung des Einzelnen in Konflikt gerät. Sind wir genötigt, in manchen Fällen die konventionellen Achtungsbezeigungen der Höflichkeit als eine Form zu betrachten, hinter der sich kein entsprechender Inhalt birgt, so ist es begreiflich, daß ein sicheres Verhältnis zwischen Form und Inhalt hier überhaupt verloren geht. Die Gewohnheit stumpft aber gegen solche Übertreibungen ab und macht sie unschädlich. Was die Zeitgenossen für passend und natürlich gehalten hatten, erscheint dann einer späteren Zeit, über die jene Gewohnheit keine Macht mehr hat, lächerlich. So sehen wir heute in dem „in Demut ersterbenden Diener und Knecht“ aus dem Briefstil des 18. Jahrhunderts eine abgeschmackte Übertreibung, und es ist wahrscheinlich, daß künftigen Generationen unser verschwenderischer Gebrauch der „Hochachtung und Ergebenheit“ in keinem anderen Lichte erscheinen wird. Vermöge dieses Einflusses der Gewohnheit, der zu allen Übertreibungen der Form die stillschweigende Korrektur bildet, bleibt der innere Gehalt der Umgangsformen während verhältnismäßig großer Zeiträume annähernd unverändert. Nur die größten Epochen in der Entwicklung der Kultur zeigen hier tiefere Unterschiede. Die hauptsächlichsten Stadien dieser Entwicklung sind die d r e i: der ausschließlichen Ehrfurchtsbezeigungen des N i e d r i g e r e n g e g e n d e n H ö h e r e n, der Achtungsbeweise G l e i c h s t e h e n d e r u n t e r e i n a n d e r, endlich der Achtung A l l e r g e g e n A l l e.

Diese Erweiterung würde nicht entstehen können, ohne daß sich das ursprüngliche Motiv allmählich veränderte und mit andern Motiven verbände. Das früheste Motiv ist aber hier, wie bei den religiösen Gefühlen, mit denen diese Erscheinungen in ihrer Wurzel zusammenhängen, die Furcht. Wie der Mensch seine Götter zuerst fürchtet, dann verehrt und zuletzt liebt, so ist es auch die Furcht, die den Rücken des Sklaven krümmt, wenn er vor seinem Herrn erscheint; erst unter dem Einfluß milderer Sitten, die ein Band der Anhänglichkeit zwischen allen Mitgliedern des Hauses knüpft, ermäßigt sie sich zu dem Gefühl der Achtung. Damit aber dieses auf Gleichgestellte und endlich sogar auf niedriger Stehende sich ausdehnen könne, dazu bedarf es anderer Beweggründe als der Furcht, die hier ihre Geltung verloren hat. Ein solcher liegt in jener persönlichen Haltung, die, um der eigenen Würde nichts zu vergeben, die Äußerung egoistischer Wünsche zurückdrängt. Wie aus der Furcht die Achtung, so entspringt aus dem Streben nach Würde allmählich der Wunsch, Anderen im Verkehr nicht lästig zu fallen durch das aufdringliche Geltendmachen eigener Interessen. Der Zwang, den sich der Mensch durch dieses Zurückhalten seiner persönlichen Zwecke auferlegt, ist nicht das Resultat einer Reflexion, die sich sagt, daß der Verkehr dann am bequemsten sein werde, wenn jeder sich gewisse Schranken setzt: dies ist der Erfolg, nicht das Motiv der Sitte. Wohl aber werden die unangenehmen Gefühle, die dem nicht erspart bleiben, der überall seine eigene Person vordrängt, von frühe an einen wirksamen Regulator des Verkehrs zwischen Gleichgestellten bilden. So entstehen die Wirkungen der Achtung, ehe diese selbst das tatsächliche Motiv der Handlungen geworden ist. Doch die Wirkung wandelt sich in ein Motiv um, neben dem freilich das frühere und niedrigere, der Wunsch nicht anzustoßen durch Vordrängen der eigenen Person, fortan seine Macht bewahrt. Nur gewinnt auch dieser Wunsch eine durch die soziale Verkehrsnorm ihm aufgeprägte spezifische Färbung: die Zurückhaltung gilt nun weniger deshalb als geziemend, weil das Gegenteil zu unerfreulichen Konflikten führen kann, sondern weil es gegen die Sitte verstößt. Obgleich dies Motiv an sich weniger stark ist als das ursprüngliche, so ist es doch das wirksamere. Jenes ist nicht immer gegenwärtig; es versagt nur zu leicht unter dem Druck egoistischer Interessen. Wie oft geht noch den Helden der Ilias oder des Nibelungenliedes in der Leidenschaft jede Rücksicht auf Andere in Worten wie Handlungen verloren! Die Sitte aber wacht

unablässig, und sie wird zu einer umso unwiderstehlicheren Macht, je mehr sie in die individuellen Gewohnheiten des Handelns eingedrungen ist. Haben so die symbolischen Ausdrucksmittel der Achtung erst in den Verkehr der Gleichgestellten allgemeinen Eingang gefunden, so ist ihrer weiteren Ausdehnung nach unten hin in angemessen abgeschwächten Formen kein Hindernis mehr gesetzt. Dazu genügt das einmal entstandene Motiv der Menschenachtung, unterstützt von dem natürlichen Antrieb, durch ein Zeichen anzudeuten, daß die empfangene Achtungsbezeigung bemerkt worden sei. Darum unterscheidet die Sprache der Höflichkeit von dem Gruß den Dank für denselben. Aber da der Gruß selbst in Achtungsbezeigungen verschiedenen Grades bestehen kann, bis herab zu der symbolischen Andeutung, daß man die Anwesenheit eines Andern bemerkt habe, so muß naturgemäß der Dank für den Gruß ebenfalls wieder ein Gruß sein.

In dieser Entwicklung liegt die ethische Bedeutung der Umgangsformen klar ausgesprochen. Sie ist eine doppelte. Auf der einen Seite ist das gesittete Benehmen in allen seinen Gestaltungen, als persönliche Würde wie als Höflichkeit im Verkehr, ein Symptom sittlicher Anschauungen, das umso wertvoller wird, je mehr die beiden Komponenten des Verhaltens, die Wahrung der eigenen Würde und die Unterdrückung des persönlichen Interesses, sich die Wage halten. Zugleich wird dadurch jene Neigung zur Übertreibung ermäßigt, die den Formen der Höflichkeit innewohnt. Zweitens aber ist das gesittete Benehmen eine der wichtigsten sittlichen Wirkungen, welche die Entwicklung der Kultur mit sich führt. Ursprünglich hervorgegangen aus Motiven, deren ethischer Wert noch gering ist, hat letzterer infolge jener Verlegung der Wirkung in das Motiv, die der psychologische Hebel dieser ganzen Entwicklung ist, fortwährend zugenommen. Hieran reiht sich eine subjektiv ebenfalls nicht beabsichtigte, vom Standpunkt der objektiven Betrachtung jedoch äußerst wichtige Folge. Obgleich die Regeln des gesitteten Benehmens und des Umgangs mit Andern zunächst nur eine formale Bedeutung besitzen, so üben sie doch, indem sie die Äußerungen der rohen Selbstsucht zurückhalten und in allen Fällen die Rücksicht auf den Nebenmenschen zur Norm des sozialen Verkehrs machen, auch auf die Gesinnung einen dauernden Zwang aus. Eindringlicher weil unablässiger als Moralpredigten und geschriebene Pflichtgebote rufen sie jedem die Mahnung zu: „Sei nicht selbstsüchtig und achte die Rechte des Nächsten!“

Unter den Hilfsmitteln, die, selbst zum Teil außerhalb der sittlichen Sphäre gelegen, die Hebel aller sittlichen Kultur bilden, nehmen aber auch hier wieder die religiösen Faktoren die erste Stelle ein. Jene Nützlichkeitsmotive, denen wir, wo wir unsere eigene Reflexion als Maßstab an die Dinge anlegen, so leicht den Hauptwert beimessen, bleiben zunächst völlig im Hintergrund; sind sie überhaupt wirksam, so sind sie es in anderer Weise als heute, namentlich als Furcht vor den verderblichen Folgen des Zorns der Götter bei der Verletzung von Kultusvorschriften und religiösen Geboten. So ist in den Anfängen des gesellschaftlichen Lebens dieses in allen seinen Äußerungen durchdrungen von dem Gedanken an jene übersinnliche und doch sinnlich vorgestellte Welt, von der sich der Mensch in glücklichen wie unheilbringenden Tagen abhängig fühlt. Das Streben, dieser idealen Welt in der wirklichen Ebenbilder und Symbole zu schaffen, hat den Sinn für das Schöne geweckt, um ihn dann auch für die Zwecke des alltäglichen Lebens nutzbar zu machen. Die Gemeinschaft der Götterverehrung hat die Freude am gemeinsamen Leben gefördert und so, durch die notwendig werdende Rücksicht auf den Genossen, der Roheit der individuellen Triebe einen Zügel angelegt. Die Gefühle der Verehrung und Demut, aus der Furcht vor der Übermacht der Götter erwachsen, sind auf den Mitmenschen, der durch körperliche und geistige Vorzüge Bewunderung erregte, übertragen worden, und aus diesen Gefühlen sind endlich unter der Wirkung gemeinsamen Lebens und gemeinsamer Arbeit die rein menschlichen Triebe der Achtung und des Wohlwollens hervorgewachsen. Erst die Entwicklung dieser sittlichen Triebe erfüllte auch die geselligen Verbände der Menschen allmählich mit einem sittlichen Inhalt. So haben diese, zunächst aus physischen Bedürfnissen entsprungen, unter dem Einfluß der individuellen Lebensformen und mit ihnen den Weg aus einem vorsittlichen in einen sittlichen Lebenszustand zurückgelegt.

4. Die Gesellschaftsformen.

a. Die Familie und der Stammesverband.

Da unter den sozialen Verbänden, welche die menschliche Gesellschaft zusammensetzen, die Familie der engste ist, so pflegte man anzunehmen, sie sei zugleich der ursprünglichste, und um sie seien die übrigen, der Stammesverband, der Staat, gleichsam in konzentrischen Kreisen entstanden. Dennoch entbehrt diese Voraussetzung

der tatsächlichen Bestätigung. Je weiter wir die Geschichte der Familie zurückverfolgen, umsomehr scheint deren feste Grundlage, das Zusammenleben der Gatten und Kinder, verloren zu gehen. Ist auch die Annahme, die ehe- und familienlose Horde sei der Urzustand der menschlichen Gesellschaft, mindestens eine unberechtigte und im Hinblick auf zahlreiche widerstreitende Zeugnisse unwahrscheinliche Verallgemeinerung, so ist es doch unzweifelhaft, daß überall auf früheren Kulturstufen die Bedeutung der Ehe gegenüber andern sozialen Beziehungen zurücktritt, und daß ein irgendwie dauernder Familienzusammenhang sehr oft ganz fehlt*). Über der Familie steht ursprünglich weit überragend an Einfluß die Sippe, auf deren einstige Bedeutung auch bei den Kulturvölkern zahlreiche Überlebnisse der Sprache und Sitte zurückweisen.

Im isolierten Zustande, wie ihn seit Hobbes die theoretische Konstruktion der Rechts- und Staatsphilosophen so oft angenommen, treffen wir, von einzelnen individuellen Verirrungen abgesehen, die höchstens als krankhafte Erscheinungen einer hoch entwickelten Kultur vorkommen, den Menschen nirgends an. Wohl hat jener Kampf, aus dem dereinst Hobbes die menschliche Gesellschaft hervorgehen ließ, dem Naturzustand nicht gefehlt; aber er ist nirgends ein Kampf des Einzelnen gegen den Einzelnen, sondern immer nur ein solcher der Horde gegen die Horde gewesen. Das Stammesgefühl, wie es nach oben einer umfassenderen staatlichen Organisation im Wege steht, wirkt nicht minder nach unten hin hemmend auf die Entwicklung der Familie. Die Sippe, die allein einen notdürftigen Rechtsschutz gewährt, nimmt dafür auch die Leistung des Mannes ganz für sich in Anspruch, und bei der vorzugsweisen Hochschätzung körperlicher Kraft ist der Wert der Frau

*) Die Hypothese eines ehelosen Urzustandes, zuerst von J. J. Bachofen (Das Mutterrecht, 1861, Vorrede) aufgestellt, dann von englischen und deutschen Forschern, wie Lubbock, M'Lennan, Morgan, Post u. a. adoptiert, ist eine Hilfshypothese, welche die unten zu besprechenden Erscheinungen des Mutterrechts erklären soll. Da sich diese, wie wir sehen werden, ungezwungen auch auf andere Weise deuten lassen, so bleibt jene Hypothese zweifelhaft, womit übrigens nicht geleugnet werden soll, daß wilde oder verwilderte Zustände vorkommen, die der regelmäßigen Eheschließung entbehren. Vgl. die hierfür gesammelten Zeugnisse bei Lubbock, Entstehung der Zivilisation, deutsche Ausg., S. 79 ff., und Post, Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit, 1875, S. 16 ff. Über die Formen der Urfamilie L. H. Morgan, Die Urgesellschaft, a. d. Engl., 1891, S. 323 ff., 435 ff. Ed. Westermarck, Geschichte der menschlichen Ehe, a. d. Engl., 1893, S. 46 ff.

überhaupt ein geringer. Am frühesten knüpft sich daher eine gewisse Wertschätzung derselben an den Gedanken, daß sie die lebendige Trägerin jener Blutsverwandtschaft sei, welche die Stammesgenossen miteinander verbindet. So ist als sittlicher Verband der Stammesverband der ursprünglichste. Aus ihm ist in divergierender Entwicklung ebenso der engere Kreis der Familie wie der weitere des Staates hervorgegangen.

Der Gang dieser Entwicklung findet seinen deutlichen Ausdruck in der Gliederung der Stammesgemeinschaft in engere und weitere Verbände, einer Gliederung, die bei Natur- wie Kulturvölkern, trotz mancher Abweichung im einzelnen, mit so überraschender Regelmäßigkeit auftritt, daß man in ihr wohl eine Organisation der menschlichen Gesellschaft erblicken darf, die von allgemeingültiger Bedeutung ist, weil sie überall aus den gleichen natürlichen Bedingungen hervorwächst. Den Kern dieser „Gentilverfassung", wie man sie im Anschluß an die römische Gens genannt hat, bildet die Sippe oder Gens (der Clan), die Gemeinschaft der dauernd Zusammenlebenden. Über ihr erhebt sich ein weiterer Verband, der aus den miteinander im nächsten Verkehr stehenden Sippen gebildet ist: die „Phratrie" der griechischen Stammesverbände, und über einer Mehrheit von Phratrien endlich der Stamm selbst, die „Phyle", auf der Stufe der Gentilverfassung die höchste Einheit, die jene Glieder zusammenhält*). Sie tritt auf den Anfangsstufen dieser Entwicklung nur selten in Aktion, da etwa, wo eine äußere Gefahr gemeinsame Abwehr fordert. Der Schwerpunkt liegt hier noch ganz auf den beiden engeren Verbänden, der Sippe und der Phratrie. Beide bleiben in dauerndem Verkehr durch jene weit verbreitete Sitte der Exogamie, nach der sich der Einzelne nicht mit einem Weibe der eigenen, sondern mit einer solchen einer nächst verwandten, zur gleichen Phratrie gehörigen Sippe geschlechtlich verbindet. Weist die mit merkwürdiger Regelmäßigkeit bei sonst weit entlegenen Stämmen nicht selten eine wiederholte Zweiteilung verratende Gliederung der Phratrie und ihrer Sippen auf einen noch undifferenzierten Hordenzustand zurück, die durch das allmähliche Anwachsen ihrer Mitgliederzahl den Teilungsprozeß verursacht hat, so ist die Sitte der Exogamie wohl nur auf die heute noch dem Menschen eigene instinktive Abneigung gegen die geschlechtliche Verbindung mit nahen Verwandten oder, vielleicht noch zutreffender

*) L. H. Morgan, Die Urgesellschaft, a. d. Engl., 1891, S. 323, 435 ff.

ausgedrückt, auf seine Zuneigung zu den ihm zwar noch rasseverwandten, aber nicht mehr wirklich blutsverwandten Frauen zurückzuführen. In dieser Beziehung bildet die Neigung und Abneigung der Geschlechter einen sehr ausgeprägten Gegensatz zu der der Geschlechtsgenossen, die vielmehr umso enger sich aneinander schließen, je näher sie blutsverwandt sind. Darum wirken nun die beiden Grundformen sozialer Triebe, der Geschlechtstrieb und der Geselligkeitstrieb, in gewissem Grad als gegensätzliche Kräfte, die aber gerade als solche zugleich die Gliederung der Gesellschaft fördern und den Zerfall in zusammenhanglose Horden verhindern. Der Geschlechtstrieb, in seiner in die Ferne gehenden Wirkung zur Sitte der Exogamie sich befestigend, erhält die soziale Gemeinschaft zwischen den stammverwandten Sippen; der Geselligkeitstrieb, auf die Nächsten gerichtet, vereinigt die Genossen der einzelnen Sippe zu engeren Lebensverbänden. Indem sodann innerhalb der Sippe der Mann schon durch seine physische Stärke, den Schutz nach außen, den Kampf gegen fremde Horden, die ihm obliegen, die herrschende Stellung einnimmt, sind die Verbände der Männer, bald alle männlichen Mitglieder vereinend, bald nach Altersklassen in Unterverbände abgestuft, die Hauptträger der gesellschaftlichen Ordnung. Sie führen, oft in eigenen Männerhäusern, ein von den Frauen und Kindern abgesondertes Leben*). Auch die religiösen Vorstellungen, die diese Lebensformen überall begleiten, die oft in Tieren oder in deren fetischartigen Bildern, den Totems der Indianer, verkörpert gedachten Schutzgeister der Sippen sind vor allem dem Manne eigen und dem Männerhause heilig, indes die Frauen bei dem Wechsel, dem sie durch die Sitte der Exogamie unterworfen sind, nur selten, und dann sichtlich erst durch eine Reaktion gegen die ursprünglicheren Männerverbände, einen ähnlichen Zusammenschluß suchen, den sie, da ein Abschluß gegen das andere Geschlecht, wie bei dem Männerhause, hier naturgemäß unmöglich ist, wohl am ehesten noch in religiösen Kulten und Festen finden, die vor den Männern geheim gehalten werden**). Alles das schließt natürlich

---

*) H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, 1902. Auf mancherlei Rudimente dieser Sitten bei alten Völkern und Germanen weist H. Usener hin, Über vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte, Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. I, S. 27 ff.

**) Hierher gehören z. B. die „Thesmophorien" u. andere Frauenfeste d. Griechen, die Matronalia der Römer u. s. w. Vgl. Schoemann-Lipsius, Griechische Altertümer, II, S. 503, 524 ff. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 116.

den Bestand der Ehe nicht aus, die dabei wahrscheinlich sogar meist eine monogamische gewesen ist und erst auf einer Stufe, auf der sich Besitz- und Rangverhältnisse bereits stärker ausgebildet hatten, bei den Reichen und Vornehmen, nicht selten der Polygamie Platz machte. Aber diese Ehe ist eine Ehe ohne Familie. Ihre Stelle nimmt einerseits der Männerbund, anderseits die losere in einzelnen Gruppen zusammenlebende Gesellschaft der Frauen und Kinder ein.

Schwerwiegende Zeugnisse für dieses Zurücktreten der Familie hinter dem Verband der Geschlechtsgenossen sind noch bei den Kulturvölkern der ursprüngliche Mangel bestimmter Bezeichnungen für den Akt der Eheschließung in der Sprache, und der verhältnismäßig späte Ursprung religiöser Zeremonien, welche die Eheschließung begleiten. Der gemeinsame Wortschatz der indogermanischen Völker enthält bereits zahlreiche Ausdrücke für die verschiedenen Verwandtschaftsgrade: nicht nur Vater, Mutter, Bruder, Schwester, Sohn und Tochter, sondern auch die entfernteren wie Schwager, Schwiegervater, Schwiegermutter, Neffe, Enkel sind mit geringen Variationen der Bedeutung ihnen eigen. Bei den niederen Rassen vollends werden die entfernteren Verwandtschaftsgrade meist viel genauer unterschieden und spezialisiert als bei den Kulturvölkern*). Das Bedürfnis hiezu ist hier offenbar so lange ein regeres, als sich die Einzelfamilie noch nicht gesondert hat. Anderseits entspricht der geringeren Wertschätzung der auf die engere Familie bezüglichen Sitten der Mangel sprachlicher Bezeichnungen für die Familie selbst, für die Institution der Ehe, Eheschließung, Hochzeit u. s. w. Selbst den indogermanischen Sprachen fehlt es hier an gemeinsamen Wörtern. Nicht minder charakteristisch ist der Mangel oder die dürftige Ausbildung religiöser Zeremonien der Eheschließung. Während sonst die mannigfaltigsten Erscheinungen der Sitte von religiösen Vorstellungen getragen sind, beginnt die Heilighaltung der Ehe erst auf einer gereifteren Kulturstufe. Dies Zeugnis ist umso gewichtiger, da der Naturmensch allem, was für ihn Gegenstand einer höheren Wertschätzung ist, die religiöse Weihe zu geben pflegt: so insbesondere auch Lebensakten, die mit dem Familienleben in naher Beziehung stehen, wie der Mannbarkeitserklärung der Jünglinge, der Adoption. Wohl treffen wir in primitiven Zuständen weit verbreitet

*) Vgl. die Zusammenstellungen von Lubbock, Entstehung der Zivilisation, Kap. IV, S. 131 ff., Morgan, a. a. O. S. 337 ff.

gewisse Hochzeitsgebräuche, von denen manchmal Rudimente noch in eine spätere Kultur hineinreichen. Aber diese sind durchweg nicht religiöser Art. Hieher gehören besonders die vielfach vorkommenden symbolischen Kämpfe um die Braut, ein Überlebnis aus einer Zeit, in der die Frau wirklich geraubt wurde. Zugleich ist der Kampf um die Frau ein Symptom ihrer niedrigen Stellung. Denn selten nur ist sie selbst aktiv an demselben beteiligt. Meist ist er ein Kampf mit ihren Angehörigen, als deren Eigentum sie betrachtet wird. Mit dieser Vorstellung hängt daher eine zweite Reihe von Bräuchen zusammen, deren gemeinsamer Charakter darin besteht, daß die Eheschließung als ein Kauf gilt. Die Frau selbst wird dabei als das Kaufobjekt betrachtet, das der Mann von den Schwiegereltern gegen eine Entschädigung ersteht*). Die Umkehrung dieses Verhältnisses, wo aus dem gemeinsamen Familienbesitz der sich verheiratenden Tochter ein Teil als Mitgift ausgeschieden wird, scheint durchweg einer späteren Zeit anzugehören, in der das Familiengefühl bereits ein lebendigeres geworden war. Dieses ist es dann auch, das die Ehe allmählich unter einen religiösen Gesichtspunkt stellt und ihre Schließung mit mancherlei Kultushandlungen umgibt. Aber es ist bezeichnend, daß die letzteren hier nicht aus der Sache selbst hervorwachsen, sondern erst durch gewisse äußere Beziehungen auf sie übertragen werden.

Als das treibende Motiv, das zwischen den einander widerstrebenden sozialen Grundtrieben allmählich der Verbindung der verschiedenen Geschlechter ein Übergewicht verschafft hat, darf wohl nach allen uns zugänglichen Zeugnissen die wachsende Ungleichheit des Ansehens und des Besitzes angesehen werden. Der Mann, der über seinesgleichen durch Macht und Reichtum hervorragte, gründete seine eigene Hütte; und seinem Beispiel folgten bald auch die übrigen Genossen. Das Männerhaus wandelte sich, wie noch jetzt bei vielen Naturvölkern, bald in ein Junggesellenheim, bald in einen Versammlungsort um, den die Männer nur zeitweise zu Beratung oder gemeinsamem Spiel betraten, indes die Hütte des Einzelnen samt ihren Insassen, Weib, Kindern und Sklaven oder Dienstleuten, der Grundbestandteil des Sondereigentums wurde. Es ist bemerkenswert, daß auf diese Weise gerade das, worin sich Kraft und Wert des Männerbundes vor allem betätigte, der Kampf gegen

---

*) Waitz, a. a. O., II, S. 110, V, S. 144. Post, Anfänge des Staats- und Rechtslebens, S. 31 ff.

feindliche Stämme, zugleich die Quelle seiner allmählichen Auflösung und damit der in eminentem Maße friedlichen Gesellschaftsform, der Familie, geworden ist. Denn die Grundlage jener sozialen Unterschiede, die zur Selbständigkeit des einzelnen Herdes führten, ist aller Wahrscheinlichkeit nach das Ansehen im Kampf und der als Kriegsbeute erworbene Reichtum an Waffen, an Viehherden und Sklaven gewesen. Doch die gleiche Macht, die den Männerbund löste, der Kampf, der nun zugleich der Verteidigung des eigenen Herdes und Besitzes oder der Vermehrung des letzteren diente, er ließ in der Vereinigung zu Krieg und Spiel und in der fortdauernden Fürsorge für gemeinsame Angelegenheiten nun auch die Männervereinigung neben der Einzelfamilie fortbestehen. So ergab sich ein gewisses Gleichgewicht zwischen jenen einander widerstrebenden Kräften, die den beiden sozialen Grundtrieben des Menschen entstammen. Aus der Vereinigung der Männer erwuchs der Staat, aus der dauernd gewordenen Ehegemeinschaft die Familie, und beide fügten sich organisch ineinander, indes je nach dem Übergewicht, das die äußeren Lebensbedingungen einem jener beiden Grundbestandteile verliehen, die Formen der gesellschaftlichen Organisation im einzelnen mannigfach wechseln konnten.

In diesem Konflikt und Ausgleich der sozialen Kräfte verdankt nun aber die Familie die hervorragende Bedeutung, die ihr in der entwickelten Gesellschaft als dem engsten Lebensverbande zukommt, wiederum in erster Linie einer äußeren Bedingung: dem Wohnen in einer Hütte, an das sich dann auch jene religiösen Ideen knüpften, die der Mensch überall mit seinen höchsten Interessen verbindet. Nun erst wurde es natürliches Bedürfnis, bei der Einführung der Frau in die fortan gemeinsame Wohnstätte die Schutzgötter des Hauses, die von jetzt an auch ihre Schutzgötter waren, anzurufen. Die Eheschließung wird zu einem Feste, an das ein gemeinsames Mahl mit gemeinsamem Opfer sich anschließt. Indem der Frau, die in Abwesenheit des Mannes in der Hütte waltet, die Unterhaltung des Herdfeuers obliegt, ist sie es, die das tägliche Opfer besorgt, und die darüber wacht, daß der Kultus der häuslichen Götter nicht verabsäumt werde. So erhebt sich das Weib zur Priesterin des Hauses, ein Wandel ihrer Stellung, der ihren eigenen Wert hebt und die Ehe veredelt. Nun ist es die Frau, deren Stimme in allen häuslichen Angelegenheiten gehört wird, die Mutter, die der Tochter das feierliche Geleit in die Wohnung des für sie gewählten Gatten gibt, oder die Neuvermählte des Sohnes an der Schwelle des Wohn-

hauses in Empfang nimmt. Bei Germanen, Griechen und Römern werden darum als Schutzgötter des häuslichen Herdes weibliche Gottheiten verehrt. So hat, wenn auch die Ehe an sich nicht religiösen Ursprungs ist, doch die Erhebung der Eheschließung zu einem Akt von religiöser Bedeutung anscheinend diesem Lebensverhältnis einen sittlichen Inhalt gegeben, oder, wie wir es vielleicht zutreffender ausdrücken, in dem Augenblicke, wo sich unter dem Zwang äußerer Lebensbedingungen die Ehe versittlichte, sind zugleich religiöse Gefühle und Vorstellungen in sie eingedrungen, um nun ihrerseits, gemäß der überall sich betätigenden Wechselwirkung, den sittlichen Gehalt dieses Lebensverhältnisses selbst zu vertiefen.

b. Mutter- und Vaterrecht.

Die Erhebung der Ehe in den Gesichtskreis der religiösen Vorstellungen übt neben dieser direkten noch eine indirekte, in ethischer Beziehung nicht minder wertvolle Wirkung aus. Sie besteht darin, daß durch die neue Auffassung die primitiven Vorstellungen zurückgedrängt werden, die zwar für eine frühe Zeit des sittlichen Momentes nicht entbehren, auf die Dauer aber der Versittlichung des Lebensverhältnisses hindernd im Wege stehen. Solch primitiver Vorstellungen begegnen uns zwei, die eine an ursprüngliche mythologische Ideen, die andere an natürliche Rechtsanschauungen anknüpfend. Die erste nimmt das Weib, die zweite den Mann zum Mittelpunkt der Familie. Beide scheinen sich demnach auszuschließen; trotzdem können sie vermöge jener Fähigkeit Widersprechendes zu verbinden, die dem mythologischen Denken überall eigen ist, auf gewisse Zeit nebeneinander hergehen, namentlich aber in den Nachwirkungen, die sie in Sitte und sittlichen Anschauungen hinterlassen, ineinander eingreifen. Es bleibe dahingestellt, ob diejenige Vorstellung, die in der Mutter die lebendige Trägerin der Familieneinheit erblickt, stets die ältere sei, der die andere, die den Vater an diese Stelle setzt, erst nachfolgte, wie dies viele Kulturhistoriker annehmen*). Für unsere Zwecke genügt es, die Motive, aus denen diese beiden Anschauungen entsprungen sind, als ursprünglich nebeneinander hergehende Faktoren anzuerkennen, die aber später teilweise verschmelzen und ihre Gegensätze ausgleichen, ein Vorgang,

*) Vgl. Jul. Lippert, Geschichte der Familie, 1884. Morgan a. a. O. S. 323 ff.

der wahrscheinlich durch die hinzutretende religiöse Heiligung der Ehe gefördert wird.

Der erste und, wenigstens da, wo beide sich ausgebildet haben, älteste jener die Gestaltung der Ehe und der Familie ursprünglich bestimmenden Gedankenkreise wurzelt in der Vorstellung der Blutsverwandtschaft. Die Mutter ist es, von der nach einer überall verbreiteten primitiven Anschauung, die noch in das heroische Zeitalter der Kulturvölker hineinragt, das Kind abstammt; von dem Vater ist es abhängig, sobald dieser als das gebietende Haupt der Familie angesehen wird, aber es ist ihm nicht blutsverwandt. Diese durch die Vorgänge der Geburt und ersten Ernährung von selbst sich aufdrängenden Vorstellungen haben besonders da Gelegenheit sich auszubilden, wo der Mann ein unstetes, in Jagd und Kampf ihn an die eigenen Geschlechts- und Altersgenossen fesselndes Leben führt, während der Frau die Sorge für die heranwachsende Generation überlassen bleibt. Je mehr auf diese Weise das Band zwischen Vater und Sohn sich lockert, umsomehr muß jene natürliche Vorstellung von der Gemeinschaft zwischen Mutter und Kind Raum gewinnen, um in alle Lebensverhältnisse einzudringen. Je freier die Stellung des Mannes, und je weniger ihn eine dauernde Pflicht an seine Hütte bindet, umso eher kann es nun aber auch kommen, namentlich wenn Weibermangel hinzutritt, daß sich mehrere Stammesgenossen in das nämliche Weib teilen, so daß jene Erscheinungen einer Polyandrie entstehen, die von älteren Anthropologen zuweilen für a priori unmöglich erklärt wurden. Wenn sie auch dies gewiß nicht sind, und in den Vorstellungen des Mutterrechts ihre natürliche Quelle haben, so bildet doch die größere physische Kraft des Mannes einen naheliegenden Grund für die verhältnismäßig größere Seltenheit jener dem Vorherrschen des Weibes in der Familie entsprechenden Form der Ehe. Diese Beschränkung beruht daher auf der nämlichen Ursache, die überhaupt die Entwicklung des Mutterrechts frühe gehemmt und in die Bahnen des Vaterrechts eingelenkt hat.

Eine bleibendere Bedeutung haben sich andere Sitten errungen, die, gleichfalls aus dem Mutterrecht entstanden, nicht das Verhältnis der Gatten, sondern das der Eltern und Kinder angehen. Da nach strengem Mutterrecht nur die Mutter ihren Kindern blutsverwandt ist, so entspringt hieraus mit der Ausbildung geregelter Besitzverhältnisse das Prinzip der weiblichen Erbfolge. Die Tochter ist die Erhalterin der Stammesgemeinschaft; von dem Oheim, nicht

von dem Vater erbt das Kind. Der letzte Rest dieser Anschauungen, der noch tief in Zeiten hineinreicht, in denen ein anderes Recht die Herrschaft erlangt hatte, besteht in der Rolle, die bei Germanen, Griechen und Römern die Mutter als Schützerin des häuslichen Herdes und bei der Übergabe der Tochter oder des Sohnes zur Eheschließung spielt. Die Pietätspflicht, die noch späterhin besonders den Sohn mit der Mutter verbindet, erscheint als eine Nachwirkung dieser ursprünglichen Sitten. Wie hoch das vor allem durch die Mutter hergestellte Band der Blutsverwandtschaft lange Zeit auch in der religiösen Vorstellung über der Heiligkeit des Ehebündnisses selbst steht, dafür ist die Orestessage ein sprechendes Zeugnis. Den Muttermörder Orest verfolgen die Erinnyen, während sie die Gattenmörderin Klytämnestra verschonen, da es kein Blutsverwandter war, den sie gemordet hatte. Indem die Sage den von dem Sohn gerächten Mord des Vaters zum Motiv der Handlung nimmt, bewegt sie sich schon in dem Gedankenkreis einer neuen Zeit; aber zum religiösen Hintergrund hat sie die ältere Anschauung: so ist der tragische Konflikt zugleich ein Kampf zweier Zeitalter. Treffend hat diesen Kampf in seinen mythologischen Repräsentanten, den Erinnyen auf der einen, dem Apollon und der Athene auf der anderen Seite, Äschylos in dem dritten Stück seiner Orestie zum Ausdruck gebracht; und sinnig hat dabei zugleich der Dichter die Einsetzung des ersten menschlichen Gerichtshofes, des Areopags, als eine Tat der Versöhnung der alten Rachegöttinnen mit den neuen Göttern geschildert.

In wesentlich andern Anschauungen wurzelt der zweite für die Entwicklung der Familie bestimmend gewordene Gedankenkreis, der des Vaterrechts. Nicht der Begriff der Blutsverwandtschaft ist es, mit dem er, wenigstens ursprünglich, zusammenhängt, sondern der des Besitzes. Nachdem ein persönliches Eigentum entstanden ist, und nachdem mehr und mehr die ursprüngliche Männergenossenschaft sich aufgelöst hat, kann es nicht ausbleiben, daß der Mann vermöge seiner überwiegenden Kraft und seiner hervorragenderen Beteiligung am Erwerb die Herrschaft im Hause an sich reißt. Die Vorstellung der Machtbefugnis über das bewegliche und unbewegliche Gut der Familie überträgt sich dann aber in einer rohen, den Wert der Persönlichkeit nicht achtenden Zeit unvermeidlich auf die Familienglieder selbst. Vor allem die Kinder gelten nun als ein Eigentum des Mannes, über das er nach Willkür verfügen kann. Dem Neugeborenen schenkt er erst das Leben, indem er es auf-

nimmt und für sein Eigentum erklärt. Wie er die Erstlinge des Feldes und der Herden den Göttern als Opfer bringt, so bildet auch das Kindesopfer, namentlich das des Erstgeborenen, einen Bestandteil des Opferkultus.

Weiter noch als die Spuren des Mutterrechtes finden sich Sitten verbreitet, in denen dieses väterliche Besitzrecht zum Ausdruck gelangt ist. Namentlich ist es bei Indogermanen und Semiten von frühe an herrschend. Unter den Beschäftigungen einstiger Kulturstufen ist die des Nomaden wie der Ausbildung der Besitzverhältnisse überhaupt, so insbesondere auch der Befestigung der väterlichen Gewalt vorzugsweise günstig. Es bindet den Mann fester an sein Zelt, und die häufigeren Kämpfe mit feindlichen Horden machen es seiner physischen Kraft leichter sich Geltung zu verschaffen. Indem aber das Nomadentum einen engeren Zusammenhalt der Familien gleicher Abstammung begünstigt, besitzt in ihm zugleich der Stammesverband die Vorherrschaft über die Einzelfamilie. Über der unmittelbaren väterlichen Gewalt steht darum hier nicht selten die eines weiteren Familienhauptes, die eine patriarchalische Familienordnung begründet. Wo unter dem Einfluß des seßhaften Lebens die Einzelfamilie strenger sich absondert, da gelangt hinwiederum das väterliche Besitzrecht zu unumschränkterer Geltung. Die schärfere Sonderung des individuellen Eigentums erhöht zugleich das Selbstgefühl des Einzelnen, und der Sklavenbesitz gewöhnt ihn an den Gedanken, daß auch Leib und Leben der Seinen ihm als Eigentum angehören. Damit ist die Sitte der Polygamie von selbst gegeben. Durch den Gesichtspunkt des Besitzes gerechtfertigt und durch die Sklaverei begünstigt, hat sie dereinst, wie es scheint, bei allen Völkern, bei denen das Vaterrecht zur Geltung gelangt war, zwar nicht ausschließlich, aber doch überall da geherrscht, wo sie durch den Besitzstand ermöglicht wurde.

c. Die Familie als sittliche Lebensgemeinschaft.

Langsam hat sich die Frau aus der niedrigen Stellung emporgerungen, in die sie das Besitzrecht des Mannes gezwungen hatte. Mehrere Einflüsse haben, so viel sich sehen läßt, zu diesem Ergebnis zusammengewirkt. Der erste Schritt, am frühesten wohl von semitischen Völkern zurückgelegt, bestand in der Ausdehnung des Begriffs der Verwandtschaft von der Mutter auf den Vater. Wurden damit die Eltern beide in ihrem Verhältnis zu den Kindern einander gleich-

gestellt, so war dies zugleich ein Schritt zur Anerkennung einer gewissen rechtlichen Gleichheit, freilich der am wenigsten entscheidende, da die Vorstellung der Abstammung vom Vater, einmal entstanden, leicht zu dem der Mutterrechtsidee entgegengesetzten Extrem führen konnte. Zu einem zweiten Schritt zwang die Not. Der Besitz an Weibern war wohl von Anfang an bei polygamischen Völkern ein Privilegium der Reichen gewesen. Wurde bei den Ärmeren die Beschränkung auf eine Frau zur Regel, so fand es bald auch der Vornehmere ersprießlich, sich neben einer Hauptfrau mit dienenden Nebenweibern zu begnügen, eine Beschränkung, die ihrerseits wieder durch das Institut der Sklaverei nahe gelegt war. Je mehr endlich die Frau durch eigenes Verdienst, durch die Achtung, in die sie sich bei den Kindern und bei dem Manne zu setzen wußte, die einmal errungenen Rechte befestigte, umso sicherer wandelten sich allmählich jene Nebenweiber in dienende Mägde um, bis schließlich das Christentum den Unterschied zwischen Arm und Reich auch hier zu beseitigen strebte. Mit dauerndem Erfolg war dies freilich nur möglich, weil schon in der antiken Kultur jener Gesichtspunkt des Besitzes, aus dem das Vaterrecht hervorgegangen, mehr und mehr zurückgetreten war, um ein Verhältnis gegenseitiger Rechte und Pflichten an dessen Stelle zu setzen. Doch mehr tatsächlich als mit klarem Bewußtsein hatte sich dieser Wandel der Anschauungen vollzogen, wie dies am besten die verhältnismäßig niedrige Schätzung beweist, die noch bei den alten Philosophen das Verhältnis der Ehe findet. Das praktische Leben ist auch hier der theoretischen Konstruktion vorausgegangen. Nachdem die überwiegende Wertschätzung physischer Kraft einer Anerkennung der geistigen Seite der Persönlichkeit gewichen war, brach sich die neue, in der Trennung der Einzelfamilie vorbereitete Anschauung von selbst Bahn — trotz der Versuche eines Plato, die alte Männergesellschaft in seinem idealen Zukunftsstaat wiederherzustellen.

Die ethische Eigentümlichkeit jener neuen Anschauung bestand aber darin, daß sie die älteren Vorstellungen der Blutsverwandtschaft und des Besitzes beide beibehielt, sie verändernd und ihnen zugleich einen neuen Gedanken hinzufügend. Die Idee der Blutsverwandtschaft veränderte sie, indem sie dieselbe auf beide Eltern ausdehnte; den Begriff des Besitzes, indem sie Weib und Kinder zu einem geistigen Besitz erhob. Dieser unterscheidet sich von dem materiellen nicht nur durch seinen größeren Wert, sondern mehr noch dadurch, daß er in seiner an die Persönlichkeit gebundenen

Bedeutung für absolut unveräußerlich gilt. Hiermit hängt ein weiterer neuer Gedanke zusammen, der zu jenen veränderten Vorstellungen hinzukommt: der Gedanke der Pflicht. In gewissem Grad kennt ihn freilich schon die alte Rechtsanschauung. Nachdem der Vater das Kind aufgenommen, hat er zugleich symbolisch die Pflicht seiner Erziehung auf sich genommen. Aber noch schlummert völlig die Idee eines Gleichgewichts der Pflichten. Unter der Herrschaft des Mutterrechts kann sie infolge der lockeren und leicht zu lösenden Beschaffenheit der Eheverbindung nicht aufkommen; das Vaterrecht hemmt sie durch seine einseitige Geltendmachung des Besitzrechts, das nur eine Unterwerfungspflicht der Frau kennt, dem Manne aber seine volle Freiheit wahrt. So entwickelt sich die Vorstellung gegenseitiger Pflichten der Gatten erst aus dem Bewußtsein ihrer gemeinsamen Pflichten. Die gemeinsame Liebe zu den Kindern und die gemeinsame Verehrung von seiten der letzteren lassen allmählich die Ehe zu einem Lebensverhältnisse werden, dem auch unabhängig von den Erziehungspflichten ein selbständiger sittlicher Wert zukommt.

Nirgends läßt sich diese langsam eintretende ethische Vertiefung des Familiensinnes unter Führung der Kindesliebe und der Pietätsgefühle deutlicher verfolgen als innerhalb der hellenischen Kultur. Die Fürsorge der Eltern für die Kinder, der Stolz an wohlgeratenen Söhnen, die Verehrung, die Eltern und Voreltern von seiten der Kinder genießen, die hilfreiche Treue, mit der die Geschwister in Not und Gefahr zusammenstehen, das sind die Elemente, die von frühe an in der griechischen Dichtung und Geschichtschreibung als die hervorragendsten Züge eines wünschenswerten sittlichen Zustandes erscheinen. Wie bei Herodot Solon im Gespräche mit Krösus den Athener Tellus als den glücklichsten der Sterblichen preist, weil er viele treffliche Kinder und Kindeskinder besessen habe, die ihn sämtlich überlebten, so gilt überhaupt bis in die attische Periode herab der Besitz von Kindern als ein beneidenswerter Vorzug, ihr Mangel als ein schweres Mißgeschick, und die gute Erziehung namentlich der Söhne als eine der ersten Pflichten, deren treue Erfüllung die größte Ehre einbringt. Die Pietät der Kinder gegen die Eltern dauert über das Grab hinaus fort in dem Kultus, der den Verstorbenen geweiht wird, und dessen Versäumnis als die höchste Schmach gilt, deren sich jemand schuldig machen kann. Antilochos, der im Kampfe mit Memnon sein eigenes Leben für das des greisen Nestor einsetzt, Äneas, der seinen Vater

Anchises auf dem Rücken aus den Trümmern der zerstörten Troja davonträgt, sind mythische Vorbilder aufopfernder Kindesliebe. In Athen ging des Rechtes in der Volksversammlung zu reden verlustig, wer seinen Vater oder seine Mutter schlug, oder ihnen Nahrung und Obdach verweigerte. Dem gegenüber tritt die ethische Bedeutung der Ehe selbst in den Hintergrund, wenn auch nicht überall, wie in Sparta, ihr Wert nur in der Kindererzeugung gesehen ward. Trotz mancher Ausnahmen — wie ja schon die Sage in Odysseus und Penelope, in Hektor und Andromache Beispiele eines idealeren ehelichen Verhältnisses kennt — äußert sich die noch gebliebene Geringschätzung des Weibes namentlich darin, daß der Freundschaft unter Männern der Vorzug vor den Pflichten der Ehe eingeräumt wird. Ein klassischer Zeuge hierfür ist Sokrates, der in seiner Sterbestunde der weinenden Xanthippe sich zu entfernen gebietet, damit sie das Gespräch der Männer nicht störe*).

Besonders augenfällig tritt jenes Pietätsgefühl, aus dem sich die veredelte Auffassung der Familie allmählich entwickelt, in der Pietät gegen die Verstorbenen hervor, die auf früheren Kulturstufen in weit energischeren Erscheinungen sich kundgibt als später. Namentlich nimmt dort das Verhältnis der Nachkommen zu ihren Erzeugern eine religiöse Färbung an, die nicht verfehlen kann, auf das Leben selbst vertiefend und läuternd zurückzuwirken. Wenn es noch heute vorkommt, daß wir, nachdem ein Angehöriger durch den Tod uns entrissen ist, längere Zeit meinen, ihm überall begegnen zu müssen, so behält für den Naturmenschen die Vorstellung, daß der Verstorbene mit den Lebenden fortlebe, ihre volle Wirklichkeit. Insbesondere herrscht die Anschauung, daß der Leichnam oder der abgeschiedene Schatten des Verstorbenen für ihn die Ehre wie die Unbill empfinde, die ihm widerfährt. Der Zurückgelassene redet mit dem Toten, er versieht ihn mit Lebensbedürfnissen, ehrt ihn durch Feste, um sich seine Gunst und seinen Beistand zu sichern**). In der Sage der Heroenzeit gilt die Bestattung als ein Recht des Toten, dessen Unterlassung ihn selbst ebenso schädigt wie die Hinter-

---

*) Viele einzelne Züge hat hier Leop. Schmidt, Ethik der Griechen, 1882, II, S. 97, 133 ff., zusammengestellt. Dieses treffliche Werk verliert leider dadurch etwas an Wert, daß es dem Wandel der sittlichen Anschauungen im Laufe der Zeiten allzuwenig gerecht wird, oder wenigstens nur beiläufig seiner gedenkt.

**) Vgl. Waitz, a. a. O., II, S. 193, III, S. 196 ff. Ratzel, a. a. O., I, S. 341 u. a. Tylor, Anfänge der Kultur, I, S. 451 ff., sowie oben S. 197 ff.

bliebenen, die ihre Pflicht versäumen. Priamos wendet ein hohes Lösegeld auf und gefährdet sein eigenes Leben, um den Leichnam seines Sohnes Hektor von Achilleus zu erlangen. Opfer werden mit den Leichnamen verbrannt, und an die Bestattung der Vornehmen schließen sich Wettkämpfe und andere Feste. Aber während in der früheren Zeit diese Pflichten wesentlich als solche gegen die Toten selbst aufgefaßt werden, vollzieht sich allmählich ein bedeutsamer Wandel der Anschauungen. Nicht die Rache der Toten, sondern der Götter, welche die Beschützer des Friedens der Toten sind, wird jetzt gefürchtet. Der Boden gilt als entheiligt, auf dem ein Unbestatteter liegt. Mit diesem religiösen verbindet sich sofort ein sittliches Motiv. Der Tod setzt jedem Streit ein Ziel. Da der Tote sich nicht mehr schützen kann gegen die Unbill, die ihm widerfährt, so gilt diese als ein umso schwererer Frevel. Während also ein roheres Zeitalter den Toten schont, weil es seine Rache fürchtet, ehrt ihn eine feiner fühlende Zeit umgekehrt gerade darum, weil er sich selbst nicht mehr rächen kann. Das anfänglich selbstsüchtige Motiv wandelt sich in ein selbstloseres um, und dieser Wandel geschieht unter dem Einfluß der Veränderung der religiösen Motive, wie sie dem Übergang des primitiven Totenkultus in den Gedanken einer allgemeinen göttlichen Weltlenkung entspricht, die Lebende und Tote umfaßt. Freilich sind auch hier die Beweggründe nicht völlig uneigennützige, da die Scheu vor der Strafe der den Totenfrieden schützenden Götter neben dem Mitgefühl und der Pietät für den schutzlosen Toten immer noch fortwirkt. Ihren erschütternden Ausdruck findet diese Mischung der Gefühle in der Sophokleischen Antigone, die in ihrem religiösen und sittlichen Empfinden sicherlich mehr eine Vertreterin der Gesinnung des Dichters und seiner Zeit als des heroischen Zeitalters ist. Es besteht hier eine unverkennbare Verwandtschaft mit dem Verhältnis zu den Hilflosen und Schutzflehenden, die ebenfalls in Zeus' unmittelbarem Schutze stehen, wo aber diese Anschauung selbst doch wieder nur die mythologische Form ist, in der die sittliche Scheu vor der Gewalttat gegen den Wehrlosen ihren Ausdruck findet.

d. Die Entwicklung der Sympathie- und Pietätsgefühle.

Kaum braucht angesichts aller dieser Erscheinungen noch besonders betont zu werden, daß diese ganze Entwicklung weder aus den ursprünglichen Gattungstrieben, die der Mensch mit den Tieren

gemein hat, noch aus dem Schutzbedürfnis, das er lebhafter als jene empfindet, zureichend zu erklären ist. Besonders das letztere ist auch hier wieder ein Erfolg, der als Wirkung anderer Ursachen eintreten muß, ehe er selbst als Motiv wirken kann. Die Neigung zu dem Genossen, der ihm gleicht in Sprache, Aussehen und Lebensgewohnheiten, ist eine ursprüngliche Übertragung des menschlichen Selbstgefühls auf die Umgebung: der Männerverband, das Erzeugnis dieses primitiven sozialen Triebes, ist daher die älteste Lebensgemeinschaft. Lust und Schmerz des Genossen sind die objektiv gewordenen Äußerungen der eigenen Gemütsbewegungen, und sie sind zugleich mächtige Anregungsmittel der eigenen Lust und des eigenen Schmerzes. Mit der Empfindung der fremden Gefühlsäußerungen als objektiv gewordener Regungen innerer Seelenzustände muß nun aber auch das Streben entstehen, sich ihnen gegenüber in der nämlichen Weise zu betätigen: die Lustgefühle zu heben, die Schmerzgefühle zu beseitigen. Damit tritt ein neues Moment in die Entwicklung der primitiven Stammesgemeinschaft. Hat die werktätige Hilfe sich erst Erfolge errungen, zu der das Mitgefühl mit den Genossen antreibt, so entsteht damit eine Quelle neuer und verstärkter Sympathiegefühle. Den Hilfeempfangenden fesselt die Dankbarkeit, den Hilfegebenden die Freude des Wohltuns an den Genossen. Daß von beiden Affekten der letzte der stärkere ist, gilt noch auf einer weit fortgeschrittenen Stufe als alte Erfahrungswahrheit. Mischt sich der Dankbarkeit leicht ein Gefühl des Neides bei, das die Überlegenheit einflößt, die sich der Andere errungen, so wird umgekehrt bei diesem das Bewußtsein, in ein fremdes Leben fördernd einzugreifen, zu einem selbständigen Lustmotiv, das die ursprüngliche Sympathie mit dem Wohlergehen des Genossen verstärkt. In eminentem Maße findet nun dieses Motiv seine Anwendung auf das Verhältnis der Erzeuger zu ihren Nachkommen. Je mehr der Vater sich sagen kann, daß die Tüchtigkeit des Sohnes eine Tat seines eigenen Willens ist, und je mehr das Kind, in höherem Grade als durch die Geburt, durch die Erziehung ein Geschöpf seiner Eltern wird, umso fester schließen sich zwischen beiden die Bande wechselseitiger Zuneigung. Aber die Entwicklung dieses Verhältnisses beruht auf einer vorausschauenden Fürsorge, wie sie nur einer höheren geistigen Kultur eigen ist. Dem Naturmenschen steht der Genosse, der ihm ähnlicher ist an physischer Kraft und an geistigen Eigenschaften, näher als das unentwickelte Kind oder der zu den Geschäften des Lebens untauglich gewordene

Greis. Es bedarf daher anderer geistiger Hebel, damit jene Fürsorge für die Zukunft und jenes treue Gedächtnis an vergangene Zeiten, in denen die Kindes- und Elternliebe wurzeln, überhaupt entstehen können. Und hier entfalten nun die Vorstellungen der Blutsgemeinschaft und des Besitzes, welche die frühesten Gestaltungen des Familienlebens bestimmen, ihre Wirksamkeit. Sie erzeugen die Anfänge der Familiengemeinschaft zu einer Zeit, wo andere Beweggründe noch kaum bestehen. Ist durch die Verbindung der beiden einst getrennten Motive der Blutsverwandtschaft und des Besitzes die Gründung der Einzelfamilie vollzogen, und ist diese samt dem ganzen häuslichen Leben unter die Obhut des Kultus gestellt, so wird nun erst jenen sekundären, aber für die sittliche Hebung dieses Lebensverhältnisses bedeutsamsten Momenten voller Spielraum zu ihrer Entfaltung gegeben. Was einer gereiften Kultur als die erste der Bedingungen, das erscheint in der Aufeinanderfolge der Entwicklungen als deren letzte; und aus der unter dem Einfluß der sekundären Motive entstandenen gemeinsamen Erziehungsarbeit entspringt endlich das Bewußtsein wechselseitiger Hilfe und Förderung, das die Verbindung der Gatten selbst erst aus der geschlechtlichen in die sittliche Sphäre erhebt, damit es in dieser zu dem vornehmsten der durch die Familiengemeinschaft erstrebten Zwecke werde.

Die Entwicklung der Familie aus dem Stammesverband erscheint so als eine Wirkung der allmählichen Differenzierung jenes ursprünglichen Sympathiegefühls, bei dem der Mensch lediglich den Trieb der Erhaltung und Förderung des eigenen Selbst aus sich herausträgt. Eines der wichtigsten Mittel der Hebung dieses Gefühls, das mit den äusseren Lebensbedingungen zusammenwirkt, besteht aber in den fortwährenden Konflikten, in die dasselbe mit dem ursprünglichen Selbstgefühl sich verwickelt. Wiederum sind Sage, Dichtung und Geschichte von den Zeugnissen dieses Konfliktes erfüllt. Daß Unrecht leiden besser sei als Unrecht tun, ist kein Grundsatz, der von Anfang an in den Menschen gelegt ist. Langsam nur erringt er sich ihn im Kampfe mit seinem Selbsterhaltungstrieb. Die Entstehung dieses Kampfes ist freilich wieder nur unter der Voraussetzung begreiflich, daß der Trieb, den Leiden des Mitmenschen zu steuern und seine Freuden zu teilen, auf einer ursprünglichen Anlage des menschlichen Gemütes beruht. Dennoch hat wohl erst das eigennützige Streben, sich den Genossen zu verpflichten, das Mitgefühl allmählich von der Rücksicht auf

das eigene Wohl unabhängig gemacht, indem es zu den gleichartigen Motiven des Selbst- und des Mitgefühls ein drittes, fremdartiges hinzufügte. Denn nun konnte, sobald eine Wahl eintrat zwischen eigenem und fremdem Leid, unter Umständen jenes dritte Motiv gegen das eigene Interesse entscheiden. Aber hatte das Streben, sich den Mitmenschen zu verpflichten, dies Ergebnis einmal herbeigeführt, so konnte jetzt das mit dem Akt der Selbstüberwindung verbundene Lustgefühl zu einem selbständigen Motiv werden, das fortan ohne die Mithilfe egoistischer Beweggründe dem ursprünglich schwächeren Trieb den Sieg ermöglichte. Nur ein solcher Kampf verschiedenartiger Antriebe macht es begreiflich, daß Motive, deren jedes an sich eine egoistische Färbung besitzt, dennoch eine Resultante erzeugen können, die davon frei ist. Die egoistischen Faktoren der Gesamtmotive haben sich gegenseitig vernichtet, und es ist so der geläuterte Trieb allein übriggeblieben. Daß dieser von nun an stets oder auch nur in einer erheblichen Zahl von Fällen in seiner reinen Gestalt sich betätigen werde, darf man freilich darum noch nicht erwarten. Das menschliche Gemüt ist immer von einer Vielheit von Affekten bewegt, die mit wechselndem Erfolg gegeneinander kämpfen. Kaum wird es daher jemals vorkommen, daß ein Trieb so sehr die Oberhand gewinnt, um die Wirkungen der übrigen ganz zu unterdrücken. Immerhin, die Existenz jenes selbstlos gewordenen Motivs neben den andern verrät sich genugsam darin, daß die Herrschaft desselben, in dem Maße als sich das sittliche Bewußtsein geläutert hat, als Forderung empfunden wird.

Das unmittelbare Zeugnis für diese Entstehung der sittlichen Triebe aus vorsittlichen Keimen liegt in den mannigfachen Äußerungen des sittlichen Bewußtseins verschiedener Stufen, die uns teils in der Geschichte und Dichtung, teils in ausdrücklichen Lebensmaximen aufbewahrt sind. Wohl stehen auch die Helden Homers einander hilfreich zur Seite. Der Freund setzt für den Freund, der Sohn für den Vater, der Bruder für den Bruder seine Kraft und selbst sein Leben ein. Doch die Motive, die für solche Handlungen gelten, entspringen durchweg einem naiven Egoismus. Dem Genossen zu helfen gilt als rühmlich, vor allem aber als nützlich, weil nur der Hilfsbereite Aussicht hat, wenn er in Gefahr gerät, selbst einen Helfer zu finden. Als ein Hauptmotiv, Unrecht zu meiden, gilt der Tadel der Menschen. Von dieser roheren Auffassung, bei der selbstlose Beweggründe zwar nicht ganz fehlen,

aber doch hinter den äußeren Zwecken des Nutzens, der Auszeichnung oder der Nachrede zurücktreten, ist sicherlich ein weiter Schritt bis zur Gesinnung, die sich in dem Wort der Sophokleischen Antigone ausspricht:

„Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da",

oder die uns in einem Vers des Menander erhalten ist:

„Dies ist das Leben, nicht für sich zu leben bloß".

Aber solche Gesinnungen selbstloser Hingabe an allgemein menschliche Pflichten würden nicht begreiflich sein, wenn sie nicht doch mit jenen rohen Formen einer durch rücksichtlosen Egoismus stark eingeschränkten Hilfeleistung für den Nächsten durch eine kontinuierliche Stufenfolge sittlicher Entwicklungen verbunden wären, die überall von dem Prinzip der unbegrenzten Neubildung von Motiven aus gegebenen Wirkungen beherrscht ist.

e. Der Staat und der Stammesverband.

Schon Aristoteles hat die den Gesellschaftstheorien späterer Zeiten weit vorauseilende Bemerkung gemacht, daß, wenn auch der Staat in der wirklichen Entwicklung die letzte der Verbindungen sei, in denen sich der Mensch mit seinesgleichen zusammenfinde, gleichwohl diese letzte und höchste Gemeinschaft schon in der Naturbestimmtheit des Individuums begründet und daher ihrem Begriffe nach früher sei als der Einzelne*). Im direkten Gegensatze zu dieser Ansicht hat die Vertragstheorie des neueren Naturrechts, so verschieden sie sonst über Zweck und Aufgabe des Staates denken mochte, einen staatlosen Naturzustand angenommen und demgemäß stillschweigend oder ausdrücklich vorausgesetzt, der Staat sei keine natürliche Verbindung, sondern eine künstliche Schöpfung.

In dieser Auffassung spiegelt sich jener durch äußere Bedingungen geförderte und daher jahrhundertelang die Geister beherrschende Individualismus, dem das Individuum als der einzige sittliche Selbstzweck gilt, und der, weil der Staat und die Rechtsordnung für die Einzelnen da seien, schließt, daß sie von den Einzelnen willkürlich geschaffen seien. Begünstigt wird diese Vorstellung durch gewisse Analogien, die, sobald man nur auf die Ähnlichkeit der Endzwecke, nicht der ursprünglichen Ursachen und Motive achtet,

*) Aristoteles, Politik, I, 2.

ihres Eindrucks nicht verfehlen. Die erste dieser Analogien beruft sich auf die Verwandtschaft des Staates mit der zu privaten oder öffentlichen Zwecken gestifteten Genossenschaft, der Sozietät, dem Verein. Diese können in ihren Bestrebungen mannigfach mit denen des Staates zusammentreffen, indem sie die Fürsorge für gewisse öffentliche Interessen, für die sonst der Staat eintritt, auf sich nehmen. Öffentliche Schulen, Verkehrsmittel, der religiöse Kultus, selbst die öffentliche Sicherheit haben zuzeiten die Zwecke freier Vereinstätigkeit gebildet. Warum sollte also der Staat nicht als der umfassendste dieser Vereine betrachtet werden, der alle Zwecke, die im Interesse der Gemeinschaft unerläßlich oder auch nur in hohem Grade wünschenswert sind, unter seine Obhut nimmt? Bei der zweiten Analogie beruft man sich darauf, daß verschiedene Staaten zueinander in einem ähnlichen Verhältnisse stehen, wie im einzelnen Staat die Individuen, die einzelnen Staatsbürger. Der Friede zwischen den Staaten wird aber gewahrt durch Verträge; nicht minder beruhen auf solchen zum Teil die regelmäßigen Verkehrsverhältnisse, die sich zwischen im Frieden lebenden Völkern gestalten, der wechselseitige Rechtsschutz der Untertanen u. a. Wird so der Begriff des Staates nach unten durch den des Vereines, nach oben durch den der Staatenvereinigung begrenzt, die beide auf Vereinbarungen und Verträgen beruhen, so erscheint es ja verführerisch genug, auf den Staat selber die nämlichen Gesichtspunkte anzuwenden*).

Doch der Zweck, der durch eine soziale Institution erreicht werden kann, ist überall nur die eine Seite ihres Wesens; die andere, nicht weniger wesentliche besteht in den äußeren Lebensbedingungen und den inneren Motiven, die zu ihr geführt haben,

*) Zur Kennzeichnung der Rolle, welche die beiden hier erwähnten Analogien in den Staatstheorien gespielt haben und vielfach noch jetzt spielen, mag es genügen, auf zwei Darstellungen aus gänzlich verschiedenen Zeiten hinzuweisen, deren Verfasser außerdem auf sehr abweichenden Standpunkten stehen, auf Thomas Hobbes und auf R. v. Mohl. Vgl. Hobbes, De Cive, Kap. V. Mohl, Enzyklopädie der Staatswissenschaften, 2. Aufl., §. 7, §. 12 ff. Allerdings bekennt sich Mohl nicht unbedingt zur alten Vertragstheorie, sondern er läßt außer dem Vertrag noch andere Arten der Staatenbildung zu, wie die religiöse, die väterliche Autorität, die Eroberung. Aber die Entstehung durch Vertrag erscheint ihm doch als die vorzugsweise berechtigte, und die sonstigen Entstehungsweisen gewinnen erst dann einen dauernden rechtlichen Bestand, wenn die Übereinstimmung der Staatsbürger, also, um mit Kant zu reden, mindestens die „Fiktion eines Vertrags“ hinzukommt.

und die in der Regel von den letzten Zwecken weit abliegen, um erst gegen das Ende ihrer Wirksamkeit sich ihnen zu nähern. Unserer unmittelbaren Beobachtung ist die ursprüngliche Entstehung des Staates ebensowenig zugänglich, wie die der Familie. Aber während bei dieser das natürliche Geschlechtsverhältnis uns geneigt macht, ihr eine größere Ursprünglichkeit zuzuschreiben, als, wenigstens in dem Sinne eines bleibenden Zusammenlebens, den wir heute damit verbinden, irgend wahrscheinlich ist, liegen die Zwecke des Staates so sehr schon außerhalb der unmittelbarsten physischen Lebensbedürfnisse, daß die Neigung, dem Willen und der Überlegung auf seine Entstehung einen weitgehenden Einfluß einzuräumen, begreiflich genug erscheint. Die Berufung auf die geselligen Vereinigungen der Tiere bildet hiergegen keine stichhaltige Instanz. Denn die Gesellschaften der Tiere beruhen, insoweit sie überhaupt dauernder und nicht, wie die Züge der Wandervögel, ganz vorübergehender Art sind, ausnahmslos auf dem Geschlechtsverhältnis: sie sind, wenn man will, erweiterte Familien, keine Staaten; der für sie gebrauchte Ausdruck „Tierstaaten" gehört zu jenen falschen Analogien, die, der Tierpsychologie geläufig, von ihr aus gelegentlich auch die Auffassung menschlicher Verhältnisse verdunkeln können*).

In Ermangelung tatsächlicher Anhaltspunkte sind nun zwei Fiktionen für die Ansichten über die Entwicklung des Staates bestimmend geworden: die eine betrachtet die Individuen als die Elemente, die sich zu einem staatlichen Verbande vereinigen; der anderen gilt die Familie als die Grundlage seiner Entstehung. Man kann den alten, von Plato für die Ansichten über die Entstehung der Sprache gebrauchten Gegensatz des θέσει und φύσει auch hier anwenden. Wenn sich die Individuen direkt zu gegenseitigem Schutze oder zu andern, ihnen allen gemeinsamen Zwecken in einen staatlichen Verband zusammenschließen, so ist dieser offenbar aus willkürlicher Satzung hervorgegangen: diese Hypothese führt daher zur Lehre vom Staatsvertrag. Wenn dagegen die Familie, wie es die zweite Ansicht lehrt, allmählich von selbst zu einem größeren Verbande auswächst, dann erscheint diese Entwicklung als eine natürliche, auf die erst nachträglich willkürliche Feststellungen einen Einfluß gewinnen können.

---

*) Vgl. den Aufsatz über Tierpsychologie in meinen Essays, 1885, S. 186 ff. und Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 3. Aufl., S. 471 ff.

Verleiht die Unhaltbarkeit der Vertragstheorie der zweiten Ansicht ein gewisses Übergewicht, so wird dieses zunächst durch den Umstand verstärkt, daß sie keineswegs, wie die erste, als eine bloße Fiktion erscheint, sondern daß ihr die Existenz patriarchalischer Staatseinrichtungen eine gewisse Stütze in der Erfahrung gewährt. Diese Entstehung, die schon von Aristoteles der von Plato gelehrten Bildung des Staates aus einer Vereinigung der Einzelnen gegenübergestellt wurde, findet daher noch heute unter denen, die überhaupt den Staat in die natürliche Entwicklung der Gesellschaft einschließen, zahlreiche Anhänger. Doch bei näherer Prüfung verlieren jene Zeugnisse, die man aus patriarchalischen Urzuständen der Kulturvölker oder aus den Staatseinrichtungen heutiger Naturvölker für eine derartige Entstehung beibringen kann, zusehends an Gewicht. Teils erweist sich die patriarchalische Verfassung keineswegs als ein Anfang der Entwicklung, wie die Anhänger dieser Theorie voraussetzen; teils sind die patriarchalischen Einrichtungen selbst nicht so beschaffen, daß sie, wie jene Annahme fordert, aus der Einzelfamilie abgeleitet werden könnten. Gewinnt doch, wie wir oben sahen, die Einzelfamilie selbst erst auf einer späteren Stufe ihre festere Gestaltung. Der patriarchalische Familienverband ist aber sichtlich unter der Einwirkung jener friedlichen Entwicklungen, welche den Einfluß der Männerverbände zurückdrängten, aus der Einzelfamilie hervorgewachsen, ein Vorgang, der, begünstigt durch die Entstehung festerer Besitzverhältnisse, mit der Ausdehnung der väterlichen Gewalt auf die zusammenwohnenden Familiengenossen von selbst sich vollzog. Doch so natürlich diese Entwicklung ist, und so große Bedeutung sie unter den ihr günstigen Bedingungen besitzen mochte, so ist sie gleichwohl nur eine singuläre Erscheinung; und wo die Lebensverhältnisse dauernd in diesem Rahmen friedlicher Kultur verblieben sind, da hat die menschliche Gesellschaft die Stufe ursprünglicher Gentilverfassung wahrscheinlich nie überschritten. Vielmehr ist nicht die Gesellschaft, wie dereinst Hobbes annahm, wohl aber der Staat aus dem Kampf hervorgegangen, freilich nicht aus dem Kampf der Einzelnen, sondern aus dem Kampf der Stammesverbände um Herrschaft und Besitz. In diesem Kampf haben nun naturgemäß nicht die Familien die Führung, sondern die wehrfähigen Männer. Der Boden, auf dem die Staaten erwachsen, sind daher jene Männergesellschaften der primitiven Kultur. Sie können bald direkt in eine Art staatlicher Organisation hinüberführen, bald auch, wenn friedliche, der

Familienbildung und patriarchalischen Ordnung günstige Zustände durch Zwist und Kampf gestört werden, in den kriegerischen Verbänden der wehrfähigen Männer neu erstehen. So erklären sich jene eigentümlichen Zwischenzustände, wie sie bei den nordamerikanischen Indianern beobachtet wurden, wo beide Verfassungen der Gesellschaft ineinander greifen und gelegentlich sogar in der Doppelherrschaft eines Kriegs- und eines Friedenshäuptlings ihren Ausdruck finden*), oder aber auch Erscheinungen, wie sie die Geschichte der islamitischen Araber zeigt, wo die Überlieferungen auf patriarchalische Zustände einer entfernteren Zeit zurückweisen, die, in diesem Fall unter der starken Mitwirkung religiöser Motive, beinahe ganz und gar einer militärischen Organisation Platz gemacht haben**). Es gibt, abgesehen von allen sonstigen direkten Zeugnissen, vornehmlich eine Erscheinung, die auf diesen Ursprung des Staates aus dem Kampf der Stämme deutlich hinweist. An den verschiedensten Orten unabhängig entstanden und über die entlegensten Erdgebiete, von den Hochebenen Perus bis in die Wälder Germaniens verbreitet, beruht sie trotz der Gleichförmigkeit, mit der sie auftritt, allem Anscheine nach auf willkürlicher Satzung, in vollem Gegensatze zu jenen natürlichen Gliederungen, aus denen die ursprüngliche Gentilverfassung hervorwuchs. Diese Erscheinung besteht in der Gliederung der wehrfähigen Mannschaft in Gruppen von Hundert, oder, wenn diese wieder in größere Ordnungen zusammengefaßt werden, von Tausenden und Zehntausenden. Sicherlich ist es einerseits die taktische Zweckmäßigkeit, die für diese natürlich immer nur annähernd festgehaltenen Zahlen maßgebend war, teils aber hat hier wohl die gleiche Assoziation mit den zehn Gliedern von Hand und Fuß eine Rolle gespielt, die auch die Zählmethoden der Völker in merkwürdiger Übereinstimmung beherrscht. Wie die militärische Organisation den Zusammenhalt der Gentilgenossen zerstörte, um allmählich auch in friedlichen Zuständen die der Gemeinde-, der Berufs-, der Kultgenossen und, als Überlebnisse der alten Männerbünde, die der Altersgenossen an deren Stelle zu setzen, so hat sie auch die patriarchalische Familie, wo eine solche bestand, aufgelöst, um der Einzelfamilie ihre Selbständigkeit wiederzugeben. So ist die staatliche Gesellschaftsordnung, gemäß ihrem Ursprung aus der überall Plan und Vorbedacht fordernden

*) Morgan, Die Urgesellschaft, S. 52 ff.

**) Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam, 1868, S. 309 ff.

kriegerischen Tätigkeit, in ungleich höherem Grad eine Schöpfung der Willkür als der Stammesverband, aus dem sie hervorging, wenngleich auch diese Willkür unter der Wirkung von gleichen Bedingungen aller Orten wieder nach den gleichen Gesetzen handelt. Zugleich führt aber diese aus dem Kampf erwachsene staatliche Organisation neue Bedingungen mit sich, die zusammen mit der fortschreitenden Kultur, wie sie aus der Besitz- und Arbeitsteilung und aus dem zunehmenden Verkehr der Völker entspringt, mehr und mehr auch die friedliche Ordnung der Gesellschaft verändern.

f. Die Entwicklung der Staatsformen.

Nach allem leidet es keinen Zweifel, daß bei der Entwicklung des Staates aus dem ursprünglichen Stammesverband zwei Bedingungen sich gekreuzt haben. Die eine beruht auf der durch die Entwicklung von Sondereigentum und Arbeitsteilung allmählich erfolgenden Entstehung der Einzelfamilie und der gleichzeitigen Umwandlung der dauernden Männergemeinschaft in zeitweilige, der Ordnung der gemeinsamen Angelegenheiten dienende Versammlungen der Stammes- oder Familienhäupter. Dies ist der Weg der friedlichen Entwicklung. Sie bewahrt in vielem noch die Züge der ursprünglichen, vorstaatlichen Gentilverfassung. Aber durch das Ansehen, das sich einzelne Stammeshäupter durch Reichtum und persönliches Ansehen erringen, und durch die Stütze, die dieses Emporkommen herrschender Familien und ihrer Häupter in den von dem friedlichen Wachstum der Gesellschaft begünstigten patriarchalischen Einrichtungen findet, tragen vielfach schon diese inneren, der fortschreitenden Entwicklung der Sippengemeinschaft selbst angehörenden Bedingungen den Zug nach einer politischen Organisation in sich, und sie besitzen eben darum auch die Fähigkeit, in diese manche der Eigenschaften und Einrichtungen der älteren Stammesverbände hinüberzutragen. Die zweite, entscheidendere Bedingung zur Ausbildung staatlicher Gesellschaftsformen ist der Kampf der Stämme. Was der friedliche Zustand nur langsam und unvollkommen zu stande bringt, den vorherrschenden Einfluß einzelner, von sich aus die Leitung und Organisation der Gesamtheit planmäßig leitender Stammeshäupter, das bewirkt der Krieg, gleichzeitig unter dem Gebot der Not und durch die Gunst, die er der Betätigung persönlicher Tüchtigkeit und ihrer bewundernden Anerkennung gewährt. So durchbricht der Krieg die Schranken

der alten Familienverbände, und indem er den persönlichen und rein menschlichen Eigenschaften gegenüber den äußeren des Reichtums und der Geburt Geltung verschafft, liegen in ihm, so manche sittliche Gefahren auch von Anfang an die Leidenschaften des Kampfes und die in ihrem Gefolge sich einstellenden Triebe nach Raub und Rache mit sich führen mögen, doch zugleich die frühesten Motive für die Ausbildung des sittlichen Charakters der Einzelnen und des Wetteifers in der Bewährung einer persönlichen Tüchtigkeit, die der Gesamtheit so gut wie ihren Trägern zu gute kommt. Gleichzeitig wirken die Erfordernisse der kriegerischen Organisation auflösend auf die alten Familienverbände. Vor der Verbindung durch gemeinsame Abstammung gewinnt, durch die Aushebung für den Krieg nahe gelegt, die Verbindung der Zusammenwohnenden den Vorzug, und indem das im Krieg erworbene Ansehen noch im Frieden nachwirkt, wird mehr und mehr auch hier neben Besitz und Sippengemeinschaft die persönliche Tüchtigkeit von maßgebendem Wert für die Stellung und den Einfluß des Einzelnen. So entspringt aus dem Krieg der Stämme jenes persönliche Herrschertum, das, wie schon Aristoteles erkannt hat, der Anfang aller Staatenbildung ist. Doch hat es die Grundlagen der alten Stammesverfassung kaum jemals ganz vernichtet, und da hinwiederum die letztere nirgends ungestört von äußeren Gefährdungen sich entwickeln kann, so greifen beide Momente meist so ineinander, daß in der Regel nur von einer überwiegenden Beteiligung des einen oder des andern die Rede sein kann. Vielleicht zum vollkommensten Gleichgewicht sind dieselben bei den indogermanischen Stämmen gelangt. Selbst so früh getrennte Völker wie die Inder und Germanen zeigen hier wesentlich übereinstimmende Einrichtungen: eine Gauverfassung, die in Dorfgemeinde, Gau und Stamm sich abstuft; eine patriarchalische Gestaltung der unteren Glieder dieser Reihe; sodann die Zusammenfassung des Stammes unter einem im Kriege emporgekommenen, aber durch die Häuptlinge beschränkten Wahlkönigtums. Daran schloß sich erst im Gefolge größerer Völkerbewegungen die Verbindung mehrerer Stämme unter einer die Oberherrschaft an sich reißenden einzelnen Persönlichkeit*). Auch das Königtum der griechischen Heroenzeit zeigt diese beiden Einflüsse vereinigt, mit einem Übergewicht des patriarchalischen Elementes. Bemerkens-

*) Vgl. Zimmer, Altindisches Leben, S. 158 ff. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, S. 229 ff.

wert ist es, daß das letztere in sprachlichen Ausdrücken nachwirkt, selbst wo seine reale Bedeutung verblaßt ist. Homer nennt die Könige die Hirten der Völker und vergleicht den milden Herrscher Odysseus mit einem Vater. Noch heute führt der russische Czar diesen Titel, wie denn bei den Slawen auch in der Verfassung der Gemeinden zahlreiche Reste patriarchalischer Zustände erhalten sind.

Diese Vermischung der Bedingungen trägt nun weiterhin die Keime zu den mannigfaltigsten, durch die besonderen historischen Verhältnisse bestimmten Entwicklungen in sich. Bald gewinnt, wie in Indien, der Gegensatz zu einer unterworfenen Bevölkerung den entscheidenden Einfluß: die Stammestrennung überträgt sich auf die Stände des erobernden Volkes selbst, und die Macht des Königtums wird so durch seine eigene Unterordnung unter das Gesetz der Ständescheidung ermäßigt. Bald gelingt es, wie in Griechenland und Rom, den eifersüchtigen Stammeshäuptern das Königtum zu stürzen und ein aristokratisches Gemeinwesen zu gründen, das, nachdem das öffentliche Leben in einem städtischen Bürgertum größere Ausdehnung gewonnen, dem Streben der Massen nach Einfluß allmählich weichen muß, worauf der unvermeidliche Rückschlag der Demokratie in den Despotismus nicht ausbleibt. Bald kommen endlich, wie bei den germanischen und slawischen Völkern, umfassendere Völkerbewegungen der frühen Konsolidation größerer Reiche zu statten. Indem diese die republikanische Organisation städtischer Gemeinwesen, wie derer des Altertums, von vornherein unmöglich machen, führen sie zur Bildung absoluter Monarchien, in denen zuerst einzelne Verbände, Städte und Stände, dann die Massen der Bevölkerungen durch ein System von Einrichtungen der Selbstverwaltung und von Vertretungen einen Einfluß zu erringen suchen. Nur zwei Züge sind diesen im übrigen so vielgestaltigen Entwicklungen gemein. Der eine besteht in dem Expansionsbestreben der Staaten. Hat dasselbe, wie im römischen Weltreich oder in der Monarchie Karls des Großen, zu weit geführt, so folgt als Rückschlag die Zertrümmerung des den Staatszwecken nicht mehr genügenden Ganzen. Der zweite Zug besteht in dem fortwährend wachsenden Streben nach Beseitigung aller von individueller Willkür eingegebenen egoistischen Einflüsse, und in einer demgemäß immer bestimmter hervortretenden Verlegung der Staatszwecke in das Gemeinwohl. Auch diese Tendenz kommt nicht widerstandslos und nicht ohne mannigfache Rückfälle zum Durch-

bruch. Doch ihre Herrschaft kündet sich schon darin an, daß, während eine frühere Zeit ungescheut persönliche, dynastische oder Parteiinteressen als Staatszwecke betrachten konnte, auf einer späteren Stufe solche heterogene Motive, auch wenn sie wirksam bleiben, doch nur unter dem Vorwand des Gesamtinteresses sich an das Licht wagen. Beide Züge stehen mit der Entwicklung der geistigen wie der materiellen Kultur im engsten Zusammenhang. Mit dem Wachstum des Staates wächst auch, so lange die Festigkeit seiner Gliederung darunter nicht Not leidet, die Sicherheit seiner Angehörigen und der Reichtum an Hilfsmitteln, der ihnen für die Befriedigung ihrer Lebensbedürfnisse zu Gebote steht. Nur unter einem Zusammenfluß besonders günstiger Bedingungen konnte ein Staatswesen von der Größe der athenischen Republick vorübergehend zu einer Blüte gelangen, die es im Licht der Geschichte die großen Weltreiche des Altertums überstrahlen läßt.

So verrät sich in diesem doppelten Ziel der Entwicklung eine Gesetzmäßigkeit, die in den erreichten Zwecken ihre zureichende Erklärung zu finden scheint. Dennoch wäre es wiederum irrig, wollte man diese Zwecke als die Ursachen der Entwicklung selbst ansehen. Auch hier liegt der entscheidende Beweis gegen eine solche Annahme in der tatsächlichen Folge der Erscheinungen, in der wir in diesem Fall, wie in so vielen andern, die wir früher kennen lernten, sittliche Folgen aus vorsittlichen Bedingungen und Motiven hervorgehen sehen. Einen andern, allgemeineren Grund für dieses Verhältnis dürfen wir aber offenbar darin erblicken, daß den vorangegangenen Stufen die späteren unbekannt sind, und daß demnach irgendwelche Zwecke überhaupt erst dann mit Absicht verfolgt werden können, wenn sie mindestens teilweise schon erreicht sind.

g. Die Gefühle der Volks- und Staatsgemeinschaft.

Zwei Motive werden wir als die geistigen Kräfte anerkennen müssen, die von frühe an bei der Bildung politischer Gemeinwesen wirksam waren: das eine ist die Pietät, die von der Familie und dem Stammesverband aus auf die aus ihnen hervorwachsenden umfassenderen Verbände übergeht; das andere die Selbstsucht, die dem Individuum als dem letzten Bestandteil jeder Gemeinschaft innewohnt. Den pietätvollen Gehorsam, den der Sohn dem Vater entgegenbringt, überträgt er auf den Stammeshäuptling, und dieser

hinwiederum verbindet jenes Sympathiegefühl, das schon in dem primitiven Männerverband den Einzelnen an seine Genossen fesselt, mit einem Zug väterlicher Fürsorge für die Seinen. Diese Affekte können infolge der Wirkung entgegengesetzter Elemente mehr oder weniger zurücktreten: an ihrer Ursprünglichkeit zu zweifeln, haben wir umso weniger einen Grund, als sie in der Natur des Menschen begründet sind, und ohne sie eine Entstehung schon des primitiven Stammesverbands unbegreiflich wäre. Auch ist ersichtlich, daß jene Entfaltungen selbstsüchtiger Triebe, hinter denen sie zurücktreten können, überall zugleich darauf ausgehen, die ursprüngliche Form der Verbände zu zerstören. Daß aber ein durch die Selbstsucht entflammter Wetteifer namentlich da seine Wirkungen zu äußern beginnt, wo infolge des Wachstums der Gemeinschaft persönliche Einflüsse, wie die Auszeichnung im Kampfe oder in den Geschäften des Friedens, die Wahl des Oberhauptes bestimmen, ist naheliegend. Umso wichtiger ist es, daß hier zunächst religiöse Vorstellungen noch lange Zeit eine Schutzwehr gegen die Gefahren eines ungebändigten Kampfes egoistischer Triebe bilden. Indem sie die Person des Oberhauptes mit der Glorie göttlicher Verehrung umgeben, fällt ein Teil der letzteren auch auf sein Geschlecht: so entspringt die Erbfolge der Fürsten, in einem rohen Zustand die stärkste Schutzwehr eines geordneten Rechtszustandes, aus einem in die religiöse Form gekleideten Pietätsgefühl. Doch die Zeit bleibt nicht aus, wo das eifersüchtige Verlangen rivalisierender Häuptlinge jene aus dem natürlichen Familienverband in das größere Gemeinwesen hinübergetragene Ordnung ins Schwanken bringt. So ist es denn besonders der zweite Ausgangspunkt der Staatenbildung, die infolge kriegerischer Tüchtigkeit oder sonstiger Vorzüge erlangte Gewalt des Einzelnen, die den Wetteifer der egoistischen Interessen entfacht und ihn noch heftiger entbrennen ließe, wenn nicht auch auf die neue Ordnung die im Stammesverband und in der Familie entwickelten Pietätsgefühle sich übertrügen.

Nachdem die primitiven Pietätsgefühle verschwunden sind, treten nun aber andere von verwandtem Inhalt an ihre Stelle. Mit dem Übergang zu festen Wohnsitzen entsteht die Heimatliebe, die in dem Kultus der heimischen Götter ihren religiösen Ausdruck findet, und in der die Neigung zu den Stammesgenossen auch auf unpersönliche Gegenstände übertragen wird. Sie vertieft und erweitert sich in dem Maße, als die Güter zunehmen, die der heimische Boden und das Leben auf ihm gewähren. Als Achill, grollend wegen des

Unrechts, das ihm widerfahren, dem Kampf der Achäer fernbleibt, da klingt wohl durch die Mahnworte des Odysseus und Phönix, die ihn wiederzugewinnen suchen, ein stiller Vorwurf, daß er die Genossen im Unglück im Stiche lasse; doch schwerer, als dieser Appell an das Stammesgefühl, wiegt in den Augen der homerischen Helden die Zusicherung reicher Geschenke. Erst ein anderes, das eigene Selbst gleich mächtig ergreifendes Gefühl, die Trauer um den gefallenen Freund und die Begier ihn zu rächen, ist im stande, das Gedächtnis an die erfahrene Kränkung auszulöschen. In diesem Beispiel enthüllt sich abermals jene der Entwicklung uneigennütziger Triebe zu Hilfe kommende Kraft, die in der Kompensation und Selbstregulation egoistischer Triebe besteht. Der Egoismus hebt sich selbst auf, indem sich seine Wirkungen zerstören. Achill, der aus Rache die Troer verfolgt, kämpft, ohne es zuerst selbst zu wollen, für die Seinen. Indem er aber nicht um jenes selbstsüchtigen Grundes, sondern um der Hilfe willen, die er den gefährdeten Genossen leistet, Ruhm und Ehre davonträgt, wird schon dem Kämpfenden dieser Zweck allmählich zugleich zum Motiv, an dem sich das alte Stammes- und Heimatsgefühl wieder aufrichtet. In der perikleischen Zeit der Athener würde ein Groll, wie der des Achill, für einen Helden unrühmlich gewesen sein, und, statt ihm Geschenke zu versprechen, würde man ihn an seine Pflicht, dem Vaterlande zu dienen, gemahnt haben. Das Streben nach Ehre und Auszeichnung hatte hier in der allgemeinen Schätzung über alle andern eigennützigen Motive den Sieg davongetragen. Dieses Streben selber blieb freilich zumeist noch ein egoistisches. Doch indem die erstrebten realen Zwecke der Gesamtheit zu gute kommen, und dem Handelnden vorzugsweise ideale Güter, wie der Nachruhm, übrig bleiben, führt der Egoismus wider seine eigene Natur su selbstlosen Wirkungen. Dieser innere Widerspruch von letztem Zweck und ursprünglichem Motiv hat schon in früher Zeit das Nachdenken angeregt, wie uns dies in der mehrfach aufgeworfenen Streitfrage entgegentritt, welche Beschaffenheit des Staates am günstigsten sei, um die Neigung zur Selbstaufopferung zu erzeugen. Wie verschieden man auch diese Frage beantwortete, die Voraussetzung, daß dabei egoistische Beweggründe bestimmend seien, galt allen Teilen als selbstverständlich. Wenn aber trotzdem die Antworten so verschieden ausfielen, daß die einen Sparta wegen der Mühseligkeit und Reizlosigkeit des dortigen Lebens, andere, wie Perikles, Athen aus den entgegengesetzten Gründen das Vorrecht einräumten,

so kann dieser Zwiespalt der Antworten an der Richtigkeit der Voraussetzung billig Zweifel erwecken. In der Tat, daß der Krieger im Feld, ehe er sein Leben für das Vaterland hingibt, darüber reflektiert, ob in diesem nach Zerstörung seiner besten Lebensgüter, oder ob überhaupt in ihm weiter zu leben der Mühe wert sei, ist gewiß ausnehmend unwahrscheinlich. Der Grundgedanke dieser naiven Erörterungen wird sich gleichwohl nicht bestreiten lassen. Niemand opfert sich für Andere oder für den Staat, dem er angehört, ohne daß dabei auch sein eigenes Ich nach Befriedigung sucht. Für die Helden der heroischen Zeit bestanden diese selbstbegehrten Güter, abgesehen von der unmittelbaren Freude an der Betätigung der eigenen Kraft, in dem Streben nach Beute, Macht und Ruhm, wobei sich der letztere selbst zum großen Teil wieder auf die Schätzung der physischen Kraft gründete. In einer feiner fühlenden Zeit waren dann, mindestens bei den edleren Charakteren, alle übrigen Motive durch das Streben nach Ehre und Ruhm verdrängt worden, während diese zugleich nach dem Werte sich richteten, den die Tätigkeit des Einzelnen für das Gemeinwohl besaß. Die praktische Ethik dieser Entwicklungsstufe befolgt den Wahlspruch: „Selbstlos zu handeln aus Selbstliebe". Doch indem die egoistischen Motive allmählich einen idealeren Inhalt gewinnen und schließlich auf das rein geistige Gebiet sich zurückziehen, bereitet sich die noch weitergehende sittliche Forderung vor: „Selbstlos zu handeln aus selbstlosen Beweggründen" — eine Übereinstimmung von Endzweck und Motiv, die nun auch das Reich der Zwecke in eine idealere Sphäre hebt. Denn seiner Natur nach ist zwar der Staat wesentlich auf die Verfolgung jener realen Lebensaufgaben eingeschränkt, die gemeinsamen Schutz und gemeinsame Arbeit voraussetzen. Der ethischen Betrachtung wandeln sich aber diese Aufgaben allmählich in Hilfsmittel um, die selbst die Herstellung einer idealen sittlichen Gemeinschaft zu ihrem letzten Zweck haben.

Von besonderer Bedeutung für diese Umwertung der Werte durch die Unterwerfung der egoistischen Interessen unter gemeinsame Zwecke sind die Veränderungen des primitiven Stammesgefühls, das die Wurzel aller der Triebe bildet, die in jenem Kampf widerstreitender Kräfte den selbstlosen Motiven den Sieg verschaffen. So musste mit der Erweiterung der „Civitas" zum länderumfassenden Staat das in der ersteren noch lebendig gebliebene Bewußtsein unmittelbarer Zusammengehörigkeit verschwinden. An dessen Stelle trat nun aber, als eine neue geistige Macht, die den zentrifugalen

Bestrebungen entgegenwirkte, das Bewußtsein, einem mächtigen Staat anzugehören, das in dem Wort „Civis Romanus sum" dereinst seinen stolzen Ausdruck fand. Die Entstehung der nationalen Literaturen, die in den Beginn der modernen Zeit fällt, hat endlich in dem Nationalbewußtsein eine dritte Potenz entstehen lassen, die, eine Erweiterung des ursprünglichen Stammesgefühls, gleich diesem in der Gemeinschaft der Sprache, der Sitten und Lebensanschauungen wurzelt. Wir sind auch hier geneigt, das kausale Verhältnis umzukehren. Die gemeinsame Sprache und Sitte betrachten wir als einen festen Besitz, der das Bewußtsein nationaler Gemeinschaft bereits voraussetze. Dies ist im allgemeinen für das Altertum zutreffend, nicht aber für die Entstehung des modernen Volkstums, das die Einheit der Sprache selbst sich erst schaffen mußte, um dann in ihr wieder die Grundlage eines allen Volksgenossen gemeinsamen nationalen Bewußtseins zu finden. Hat sich doch jede der großen Nationalsprachen, die wir heute kennen, aus einer fast unzähligen Menge von Dialekten herausgearbeitet, wobei zumeist einer von diesen über die andern die Herrschaft davontrug. Die in der gemeinsamen Sprache niedergelegte Literatur aber wurde das mächtigste Hilfsmittel für die Verbreitung gemeinsamer Lebensanschauungen. So ist der moderne Staat in viel höherem Maße eine Schöpfung der Sprache, als er selbst auf die Einheit der Sprache zurückgewirkt hat. Gewisse Ausnahmen rütteln nicht an der Regel: sie beweisen nur, daß die Sprache nicht für sich allein, wo sonstige Bedingungen fehlen, politische Gemeinwesen von dem Umfang unserer heutigen Staaten entstehen läßt, sondern daß sie nur, sobald keine widerstrebenden Ursachen im Wege stehen, die Grenzen bezeichnet, innerhalb deren ein gemeinsames Staatsgefühl als Äquivalent des Stammesgefühls der Vorzeit entstehen kann. Im Vergleich zum letzteren ist jenes umso reicher geworden, je höher der Wert der geistigen Güter geschätzt wird, deren Erwerb durch die Gemeinschaft der Sprache ermöglicht ist. Die Intensität dieses Wertes bietet einen Ersatz für den mangelnden Reichtum persönlicher Beziehungen, der dem Stammes- und Familiengefühl eigen war; zugleich erhöht jedoch dieser unpersönliche Charakter des auf Grund gemeinsamer geistiger Güter erwachten Nationalbewußtseins den ethischen Wert der Affekte, da er ihn von den egoistischen Faktoren befreit, die den persönlichen Neigungen und Abneigungen niemals ganz fremd sind. Alle die natürlichen und geistigen Schätze, die wir dem Boden verdanken, auf dem wir

groß geworden, vereinigen sich zu einem Totaleindruck, mit dessen Stärke sich die sittlichen Wertgefühle steigern, die uns an die politische Gemeinschaft fesseln, der wir angehören. Je freier von persönlichen Beziehungen diese Affekte geworden sind, umso inniger knüpft sich an sie ein Pflichtgefühl, das sich ebenfalls mehr und mehr persönlicher Beziehungen entäußert. Der Naturmensch kann mitleidig, hilfsbereit, sogar aufopfernd sein für seinen Genossen; einer Handlung, deren Erfolge niemandem, den er kennt, ja überhaupt keiner bestimmten Person zu gute kommen, ist er unfähig. Ein homerischer Held setzt für Ehre und Ruhm jeden Augenblick sein Leben aufs Spiel; unbeachtet und ohne irgend eine Aussicht auf Auszeichnung einen gefahrvollen Posten behaupten, wie es heute jeder gemeine Soldat tut, wenn er kein Feigling ist, würde ihm vielleicht als Torheit erschienen sein.

Man mißverstände diese Ausführungen, wenn man in ihnen eine Verherrlichung des sittlichen Zustandes moderner im Vergleich mit früheren Zeiten erblicken wollte. Die Frage, ob der Mensch als Persönlichkeit durch die Kultur besser geworden ist oder nicht, liegt uns hier ferne; sie soll uns noch im folgenden Kapitel beschäftigen. Der sittliche Wert der Persönlichkeit ist ein relativer: er richtet sich nach der Entwicklungsstufe der sittlichen Vorstellungen. Wer in der heutigen Kulturgemeinschaft sein Interesse mit dem naiven und rücksichtslosen Egoismus des Wilden zur Geltung bringt, handelt unsittlicher als dieser. Manches, was in den Augen homerischer Helden als erlaubt oder sogar rühmenswert galt, erscheint uns heute verwerflich. Das Urteil über den moralischen Wert des Einzelnen wie der Gesellschaft ist daher nicht von dem absoluten Wert ihrer Gesinnungen und Handlungen, sondern von deren Verhältnis zu der erreichten sittlichen Kultur abhängig. Nur darauf also kann sich auch der Nachweis beziehen, daß die Entwicklung des sittlichen Lebens, trotz mannigfacher Schwankungen und Unterbrechungen, im ganzen eine kontinuierliche ist, in deren Ablauf sich zugleich überall wiederkehrende Gesetze des geistigen Geschehens betätigen. Nicht darin also besteht der Vorzug des heutigen Menschen vor dem der Vorzeit, daß er besser *ist*, sondern darin, daß er besser sein *kann*, oder, wenn wir die imperative Form des Sittengesetzes wählen, daß er besser sein *soll* als dieser. Gerade im *Staate* aber ist es durch die Wechselwirkung der zahllosen geistigen Kräfte, auf denen seine Erhaltung und Entwicklung beruht, am ehesten möglich, daß das

Sein dem Sollen zwar nicht gleichkommt, aber doch annähernd mit ihm Schritt hält. Hierauf beruht die ungeheure ethische Bedeutung, welche die Entwicklung der staatlichen Einrichtungen für alle andern Lebenskreise besitzt. Insbesondere in der Rechtsordnung stellt der Staat Normen auf, in denen er neben sonstigen für das äußere Leben nützlichen Bestimmungen auch die für die Gemeinschaft unerläßlichsten Sittengesetze zum Ausdruck bringt, und durch die er den Einzelnen gegen Gewalthandlungen schützt, die dem sittlichen Gewissen widerstreiten.

h. Die Entstehung der Rechtsordnung.

Wie der Staat allmählich aus dem ursprünglichen Stammesverband, so sind die Normen des Rechts aus denen der Sitte entstanden. Staat und Recht sind daher innig verbundene Erzeugnisse des gemeinsamen Lebens, von denen eigentlich keines dem andern, weder dem Begriff noch der Zeit nach, vorausgeht. Unter den vielen irrigen Vorstellungen über den Naturzustand des Menschen ist aber keine verkehrter als diejenige, die jenen, weil ihm eine Rechtsordnung in unserem Sinne des Wortes noch fehlt, für einen Zustand ungezügelter Freiheit hält. Der Wilde ist ein Sklave der Sitte. Die peinlichsten Regeln begleiten ihn bei allen Lebensverrichtungen; ihre Nichtbefolgung gilt meist zugleich als religiöse Verschuldung und wird durch Verachtung, Ächtung oder tätliche Mißhandlungen gestraft*). Die Art sich zu schmücken, zu kleiden, zu essen und eine Menge abergläubischer Gebräuche regelt die Sitte ebenso streng und nicht selten strenger als die Verhältnisse des Besitzes und die Verfolgung, die der Sippe eines Ermordeten gegen den Mörder zusteht. Diese Zustände reichen noch tief in die Anfänge der Staatenbildung hinein. Ist doch der Staat zunächst nicht sowohl aus der Nötigung hervorgegangen, diese durch die Sitte gegebenen Normen zu wahren, als aus dem Schutzbedürfnis gegen feindliche Angriffe, das entweder verwandte Stämme veranlaßte, sich unter einem Oberhaupt zusammenzuschließen, oder einem kriegstüchtigen Häuptling die Erringung der Oberherrschaft ermöglichte. Damit geht dann von selbst ein Teil der Gewalt, welche die Sitte ursprünglich dem Haupt der Sippe oder der Familie über deren Angehörige zuweist, auf das Oberhaupt des Staates über. Beim Aus-

*) Eine Zusammenstellung hierauf bezüglicher Tatsachen siehe bei Lubbock, Die Entstehung der Zivilisation, S. 372 ff.

bruch von Streitigkeiten zwischen den Einzelnen ist dieses nun der natürliche Schiedsrichter, der seiner Entscheidung nötigenfalls mit Gewalt Achtung verschaffen kann. Bildet sich eine despotische Regierungsform aus, so erweitert sich die Macht des Herrschers über diese Grenzen: er wird selbst der Träger einer Rechtsordnung, die seine persönlichen Anschauungen zum Ausdruck bringt, dabei aber leicht den Launen egoistischer Willkür unterliegt und nur in seltenen Glücksfällen dem Bedürfnis einer geordneten Rechtspflege genügen wird. Es ist daher bezeichnend, daß schon bei den Naturvölkern gerade in despotischen Staaten anarchische Zustände oft mit einer gewissen Regelmäßigkeit einreißen*). Anders, wo die Macht rivalisierender Häuptlinge der Gewalt des Oberherrn bestimmte Schranken setzt. Hier wird dann nicht nur seinem Einfluß auf die unter ihm stehenden Gemeindeverbände ein Zügel angelegt, sondern es bildet sich auch leicht die Sitte aus, daß bei Besitz- oder sonstigen Rechtsstreitigkeiten der Einzelnen oder der Familienverbände die angesehensten Häuptlinge mitzuraten haben. So in dem Königtum der Hellenen, das uns Homer schildert. Oder die Beschränkung geht noch einen Schritt weiter: über wichtigere Fragen beschließt, nachdem die Fürsten beraten und ihre Meinung vorgetragen, das versammelte Volk, während, entsprechend dieser Ausdehnung der Macht der Einzelnen, die Entscheidung über einzelne Fragen, besonders also die individuelle Rechtsprechung, den beschränkteren Verbänden des Gaus oder der Gemeinde überlassen bleibt. So bei den Germanen**).

Hiermit ist zugleich die Stufe der eigentlichen Rechtsbildung erreicht: aus dem Umkreis der Regeln der Sitte haben sich gewisse Normen ausgeschieden, die unter den direkten Schutz des Staates und seiner Organe gestellt werden, und denen daher dieser teils durch Verkündung seiner Vorschriften und Urteile, teils, wo dies nicht genügt, durch die Anwendung von Zwang Geltung verschafft, während er sie zugleich als eine ihn selbst bindende Macht anerkennt. Zum vollen Begriff der Rechtsordnung sind diese beiden Seiten unerläßlich. Der Despotismus repräsentiert nur die eine, die Zwangs-

*) Waitz, Anthropologie der Naturvölker, II, S. 147.

**) Vgl. Buchholz, Homerische Realien, II, 1, S. 66 ff. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, 2. Ausg., S. 745 ff. Allerdings kennt auch die homerische Staatsordnung die Agore oder Volksversammlung. Aber das Volk wird hier nur in zweifelhaften Fällen nach Willkür der Fürsten berufen, und es hat nur eine beratende Stimme. Vgl. Buchholz a. a. O. S. 24.

gewalt des Staates gegenüber dem Einzelnen: er ist ein Zustand beginnender, noch nicht vollendeter Rechtsordnung. Auch das nach jenen beiden Richtungen entwickelte Recht aber ist zuvörderst, gemäß seinem Ursprung aus der Sitte, ein ungeschriebenes. Das Konstante dabei sind gewisse öffentliche Einrichtungen, die den Einzelnen in den Stand setzen, Recht zu suchen und zu finden, und die dem Staat die Aufrechterhaltung der von ihm ausgehenden Rechtsordnung ermöglichen. Was Recht sei und was nicht, wird zum Teil unter Anlehnung an bestehende Sitten für den einzelnen Fall entschieden. Aus gleichartigen Fällen bildet sich dann eine Rechtsgewohnheit, die, sobald sie hinreichende Festigkeit erlangt hat, um als bindende Norm auch für die Zukunft zu dienen, zum Gewohnheitsrecht wird. Allmählich entsteht endlich das Bedürfnis, die bisher im Gedächtnis festgehaltenen Normen des Gewohnheitsrechtes ausdrücklich zu sanktionieren und durch die Schrift zu fixieren. So bildet sich das Gesetzesrecht, das nun alsbald eine selbständige Triebkraft entfaltet, indem es teils die bisherigen Rechtsgebiete weiter ausbildet, teils aber sich neue schafft, und damit den Umfang der staatlichen Rechtsordnung immer mehr erweitert. Nur in verhältnismäßig beschränktem Maße wird dieses Streben durch Tendenzen entgegengesetzter Art gekreuzt, die auf die Loslösung gewisser Interessengebiete von der staatlichen Rechtssphäre ausgehen.

Noch in höherem Maße als in dieser Geschichte der formalen Rechtsentwicklung tritt nun aber in den realen Veränderungen der Rechtsgebiete eine Gesetzmäßigkeit zu Tage, die auch in ethischer Beziehung von hoher Bedeutung ist. Es ist bekannt, daß das römische Recht die privatrechtlichen Normen, namentlich insoweit sie sich auf die Verhältnisse des Eigentums beziehen, in bewundernswerter Vollständigkeit ausgebildet hat, während das öffentliche Recht und selbst das Strafrecht der Römer noch einen fragmentarischen Charakter besass. Wenn die neuere Zeit hierin die Stufe des römischen Rechts weit überschritt, so ist gleichwohl ein Gebiet noch übrig geblieben, das einer zureichenden Kodifikation ermangelt: das Völkerrecht. Auf diese Weise scheint überall die Rechtsbildung, wo immer sie sich in ihrer Entwicklung näher verfolgen läßt, allmählich von den engsten zu den weitesten Lebenssphären der Gesellschaft fortzuschreiten. Sie beginnt mit der Regelung der Rechtsverhältnisse der Individuen zueinander, greift von da auf die Familie über; erst in einem späteren Stadium werden die bis dahin gewohnheitsrechtlich bestehenden Einrichtungen der

Verwaltung und Verfassung bestimmten Gesetzesnormen unterworfen, und zuletzt endlich bilden Verträge und Vereinbarungen der Staaten die Anfänge einer internationalen Rechtsordnung.

i. Die Strafgewalt des Staates.

Eine bemerkenswerte Stellung nimmt in dieser Entwicklung das Strafrecht ein. Seiner Natur nach greift es in die Rechtssphäre des Einzelnen wie in die des Staates. Denn das Verbrechen ist eine Verletzung der vom Staat geschützten öffentlichen Rechtsordnung, während es meist zugleich die persönlichen Rechte Einzelner antastet. Nach diesen beiden Seiten hat sich auch das Rechtsbewußtsein entwickelt. Indem aber das Moment der persönlichen Beeinträchtigung früher sich Geltung verschafft, fällt in den Urzuständen der Gesellschaft das Verbrechen unter den nämlichen Gesichtspunkt wie der Streit der Einzelnen — eine naturgemäße Folge der Tatsache, daß das verbreitetste Verbrechen der Urzeit, der Mord, fast immer aus dem Streite hervorgeht. Der Staat überläßt hier die Rache dem Geschädigten oder seinen Angehörigen; höchstens trägt er Sorge, daß diesem Streit der Geschlechter ein baldiges Ziel gesetzt werde, indem er ihn durch gewisse Normen beschränkt.

Bei dieser eigentümlichen Form der Entwicklung scheinen wiederum religiöse Motive die ursprünglich bestimmenden zu sein. Den Verhältnissen des Besitzes liegen diese am fernsten. Hier macht sich daher am frühesten das Bedürfnis eines staatlichen Zwanges fühlbar, und hier bildet sich derselbe überdies leicht aus den allgemeinen Bedingungen einer patriarchalisch oder despotisch regierten Gemeinschaft. Schon die Teilung des Eigentums, das anfänglich einer Familiengemeinschaft zu gemeinsamem Besitze gehört, erscheint als eine Rechtshandlung, die zunächst dem Familienhaupt zusteht, und die daher, sobald die Rechte desselben an eine höherstehende Instanz teilweise übergehen, auch dem Schutze der letzteren anheimfallen. Anders steht es mit der verbrecherischen Handlung. Insoweit sie eine Schädigung anderer Menschen zur Folge hat, bleibt diesen überlassen, sich selbst Genugtuung zu verschaffen: dem Hausherrn steht es frei, den Einbrecher, den er auf der Tat ertappt, zu erschlagen; die Sippe des Ermordeten nimmt an dem Mörder die Blutrache oder begnügt sich mit einem von diesem gezahlten Bußgeld. Insoweit aber das Verbrechen ein Verstoß gegen religiöse

und sittliche Normen ist, bleibt die Strafe den Göttern. Ihr Zorn trifft den Schuldigen entweder in diesem oder in jenem Leben. Dabei bildet sich freilich gerade gegenüber den einem feineren sittlichen Gefühl besonders schwer erscheinenden Verbrechen nur allmählich das Gefühl der sittlichen Schuld aus. Noch in der homerischen Zeit gilt der Mord bloß unter besonderen Bedingungen, namentlich wenn er an Blutsverwandten verübt wird, als eine schwere Schuld; anderseits aber werden Impietät gegen die Eltern, Nichtachtung der Pflichten gegen Gastfreunde und Schutzflehende oder der Meineid, obgleich sie ebenfalls von keiner weltlichen Strafe bedroht sind, doch strenger beurteilt, augenscheinlich weil ihnen unmittelbarer der Charakter der religiösen Verschuldung aufgeprägt ist. Daß eine harte, kampfgewohnte Zeit das Verbrechen der Tötung mit milderen Augen betrachtet, ist begreiflich. Nicht die sittliche Verschuldung war es daher auch, die den Staat allmählich zwang, das Schwert der Blutrache den Händen der Einzelnen zu entreißen und sich zuletzt in den Alleinbesitz der Strafgewalt zu setzen, sondern der Staat handelte hier aus eigener Notwehr, wie die geschichtliche Entstehung der Strafgesetze bezeugt. Die Sitte der Blutrache war eine fortwährende Gefahr für den öffentlichen Frieden, gegen welche die ebenfalls zunächst der Sitte überlassene Ablösung durch das Wehrgeld, die Poena, nur einen ungenügenden Schutz bot. Das Streben, die Kräfte des Staates durch eine festere Rechtsordnung zusammenzuhalten, mußte daher vor allem damit beginnen, daß der durch die Blutrache entzündete Kampf der Geschlechter unterdrückt wurde, indem der Staat jene Auferlegung der Buße, die bis dahin ein Werk freier Vereinbarung gewesen, zuerst als Vermittler in seine Hand nahm, um dann allmählich sich das ausschließliche Strafrecht beizulegen und jeden Versuch, die eigene Rechtnehmung wieder einzuführen, fortan selbst als strafbar zu verfolgen.

So ist zweifellos, wie auch der Ursprung der Wörter ποινή und poena dies andeutet*), das Strafrecht des Staates aus der Ablösung des dem Einzelnen zustehenden Rechtes, Vergütung für den ihm zugefügten Schaden zu fordern, hervorgegangen. Aber in den Händen des Staates hat sich dann von selbst die Bedeutung der Strafe geändert. Je mehr bei der Verfolgung des Verbrechens die

*) Brugmann, Grundriß der vgl. Grammatik, II, S. 132: ποινή, zusammenhängend mit Wurzel pel — füllen, „voll“, bezeichnet neben der Strafe auch das Entgelt, den Lohn u. dgl.

Aufrechterhaltung der Rechtsordnung die erste und die Entschädigung der etwa Benachteiligten allmählich die zweite Stelle einnahm, umsomehr übertrug sich der Begriff der Strafe und demgemäß die Handhabung der Strafgewalt auf jede Art der Rechtsverletzung, auch wenn es sich dabei um eine gleichzeitige Entschädigung an Einzelne gar nicht handeln konnte. Indem dann aber weiterhin diese Entschädigungspflicht auch auf solche Fälle sich ausdehnte, wo kein wirkliches Verbrechen, sondern nur eine möglicherweise absichtslose Schädigung vorlag, mußte sich mit innerer Notwendigkeit die Strafe immer mehr von ihrer ursprünglichen Grundlage trennen. Mit seiner Strafgewalt wurde der Staat der wahre Rechtsnachfolger der religiösen Wirkungen des Verbrechens; und die Entschädigungspflicht wurde eine nebenhergehende, von der eigentlichen Strafe unabhängige Folge. Die beiden ursprünglich schon im Verbrechen gelegenen Elemente sind damit wiederhergestellt, das Allgemeine der sittlichen Verschuldung und das Besondere der Schädigung des Einzelnen. In den Urzuständen des Rechts entzieht sich das erstere der Verfolgung innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, und das zweite gelangt allein zum Austrag, aber zunächst noch ohne Einmischung des Staates: daher die fahrlässige oder selbst die völlig schuldfreie Tötung meist mit derselben Strenge gesühnt wird wie der absichtliche Mord. In der Entwicklung der Staatsidee gibt es für die sittliche Vertiefung der Staatszwecke keinen wichtigeren Schritt als diesen. Indem der Staat sich eine über aller Verfolgung persönlicher Interessen stehende Strafgewalt beilegte, hat er zum ersten Mal anerkannt, daß es für ihn sittliche Zwecke gibt, die um ihrer selbst, nicht um des Schadens oder Vorteils willen, der durch sie Einzelnen oder Vielen zu teil wird, erreicht werden müssen. Freilich verfolgt der Staat das Verbrechen als einen Bruch der äußeren sittlichen Rechtsordnung, über die er zu wachen hat; die inneren sittlichen und religiösen Folgen bleiben fortan außerhalb seiner Machtsphäre. Doch in der Verfolgung des Verbrechens erkennt er eben sich selbst als eine sittliche Institution an. Die Erwägung, daß dieser Schutz der Rechtsordnung für die Sicherheit der Einzelnen unerläßlich sei, ist dabei nicht das Ausschlaggebende, weder für die ursprüngliche Entstehung der Strafgewalt noch für ihre Aufrechterhaltung. Für die erstere nicht: denn hier sind die Motive einer noch niedrigeren Sphäre eigennütziger Interessen entsprungen, da nur der Gedanke, eine Form der Entschädigung zu finden, die gefahrloser sei als die individuelle Rache, maß-

gebend war. Für die zweite nicht, weil in der strafenden Verfolgung nicht die Gefahr der Handlung, sondern die Verschuldung des Täters das entscheidende Moment ist. Für die Entstehung neuer Zwecke aus ursprünglich heterogenen Motiven bildet so diese Entwicklung der Strafgewalt des Staates, die sich zum Teil mitten im Licht der Geschichte vollzogen hat, wiederum ein überzeugendes Beispiel.

k. Die Entstehung neuer Rechtsgebiete.

Das Beispiel der Strafgewalt des Staates ist folgenreich geworden für die ganze weitere Entwicklung der Rechtsordnung. Nachdem der Staat in ihr zuerst sein eigenstes Wesen als sittliche Rechtsgemeinschaft erfaßt hatte, war der Weg geebnet, auf dem eine fortschreitende Erweiterung seiner Aufgaben eintreten konnte. Wenn die Aufklärungszeit in der Beschränkung der Staatsgewalt auf die unerläßlichsten Bedürfnisse der Sicherheit von Eigentum und Person das ideale Ziel der Rechtsordnung erblickte, so entsprang diese Anschauung teils einer durch vorübergehende Zeitverhältnisse veranlaßten Furcht vor der Willkür des Absolutismus, teils einem falsch verstandenen Freiheitsbegriff. In Wahrheit ist es nicht der individuelle Wille, der den Despotismus in Schranken halten kann, sondern die staatliche Rechtsordnung, die dies zugleich umso sicherer erreicht, je mehr sie alle Lebensgebiete durchdringt. Die Entwicklung der Rechtsordnung selbst widerlegt aber jenes Vorurteil, indem sie über zwei ursprünglich von ihr nicht beachtete Gebiete sich ausdehnt. Auf der einen Seite nimmt sie die Pflege einer großen Zahl von Interessen in die Hand, für die sowohl der Einzelne wie die private Genossenschaft nur in unzureichender Weise zu sorgen im stande sind: so hat insbesondere in der Schaffung und Überwachung der Verkehrseinrichtungen der moderne Staat in der Wettbewerbung mit der privaten Tätigkeit schon jetzt unstreitig den Sieg davongetragen; und wie weit die fernere Entwicklung in dieser Beziehung noch führen kann, läßt sich nicht ermessen. Auf der andern Seite aber hat der Staat mehr und mehr den Arbeitsverkehr der Staatsbürger unter seinen Schutz genommen, indem er es als seine Aufgabe anerkennt, den Einzelnen, der in diesen Verkehr eintritt, gegen ungerechte Benachteiligung zu sichern. Dazu kommt endlich eine dritte Klasse von Rechtsnormen, die an sich eine sekundäre, darum aber nicht minder wichtige Bedeutung besitzen: sie

bestehen in Einrichtungen zum Schutz der Rechtsordnung selbst. Hierher gehören die Verfassungsgesetze, welche die Kontrolle des Staatshaushaltes und der Verwaltung durch eine Volksvertretung, die Beteiligung der letzteren an der Gesetzgebung, die gesetzliche Amtsführung der Beamten durch Disziplinar- und Verantwortlichkeitsgesetze, endlich die Unabhängigkeit der Richter durch besondere Bestimmungen sichern.

Was diese Entwicklung vor andern auszeichnet, ist die bewußte Erfassung und planmäßige Ausführung bestimmter Zwecke. In höherem Maße als irgend eine andere der sozialen Institutionen ist der Staat ein Erzeugnis, bei dem Motiv und Erfolg in der Erreichung bestimmter Lebensgüter zusammentreffen. Diese Tatsache hat die Meinung begünstigt, in diesem Fall seien in ganz besonderem Maße die letzten Zwecke mit den Motiven identisch. Darin liegt aber ein doppelter Irrtum. Erstens überschreiten in den Anfängen der Rechtsordnung die erreichten Erfolge in der Regel weit die Absichten, aus denen sie hervorgingen. Zweitens aber ist auch im ferneren Verlauf die Kongruenz von Zweck und Motiv immer nur für die nächsten Zwecke zutreffend, niemals für diejenigen, die dann weiterhin daraus hervorgehen, mag noch so sehr dem zurückschauenden Blick diese entferntere Folge als eine innerlich notwendige erscheinen. Als der Staat die Blutrache ablöste, glaubte er nur als Schiedsrichter zwischen streitenden Parteien zu handeln: der politischen und sittlichen Bedeutung der Strafgewalt wurde er sich erst deutlich bewußt, als er sich schon in deren Besitz sah. Jene Fürsten, die zum ersten Mal ständische Vertretungen um sich sammelten, um von ihnen Geldbewilligungen für Kriegs- und sonstige Zwecke zu erlangen, taten diesen ersten Schritt zur Begründung eines Repräsentativsystems ohne Ahnung der ungeheuren Folgen, die sich daran knüpften. Darum ist der heutige Staat ebensowenig ein Werk des blinden Zufalls, wie der vielgegliederte Körper eines lebenden Wesens ein zufälliges Aggregat ist. Aber wie in dem Embryo der reife Organismus, so schlummert die spätere politische Entwicklung als unsichtbarer Keim in ihren Anfängen. Nur der zurückschauende Blick kann die innere Gesetzmäßigkeit des ganzen Verlaufes erkennen; der vorwärtsschauende hat immer nur die nächsten Stufen im Auge. Wohl mag sich diese Aussicht erweitern mit der Größe des zurückgelegten Weges; und namentlich in einer Beziehung liegt in der Geschichte selbst ein wichtiges Hilfsmittel zur Berichtigung von Täuschungen. Der mensch-

liche Geist ist stets geneigt, das Unbekannte nach dem Bekannten zu beurteilen. Für die Vergangenheit wird dieser Irrtum langsam, freilich viel langsamer, als man gewöhnlich denkt, durch die geschichtliche Erfahrung beseitigt. Hinsichtlich der Zukunft kann er nie widerlegt werden. Die ungeheure Mehrzahl der Menschen stellt sich daher vor, die Zukunft werde im wesentlichen der Gegenwart gleichen. Nur eine kleine Zahl, die aus der Geschichte mehr als die bloße Kenntnis der Tatsachen gelernt hat, sieht ein, daß die Veränderungen der Zukunft nicht geringer, ja daß sie wahrscheinlich viel größer sein werden als die der Vergangenheit, weil es in dem Wesen aller geistigen Entwicklungen liegt, daß sich die Zahl neuer entwicklungsfähiger Keime fortwährend vervielfältigt.

1. Die ethische Bedeutung der Rechtsordnung.

Gerade darin, daß das staatliche Leben immerhin in höherem Maße als andere Entwicklungen zweckbewußte Voraussicht in sich schließt, liegt nun aber ein mächtiger Faktor der ethischen Bedeutung desselben. Andere soziale Institutionen, wie die Familie, der Verkehr, die Umgangsformen, fördern das sittliche Leben mehr durch die Erfolge, die sie herbeiführen, als durch die Motive, aus denen sie hervorgehen. Der Staat dagegen ist erfüllt von zweckbewußter Tätigkeit. In der Rechtsordnung insbesondere verwirklicht sich ein System von Zwecken, die, direkt oder indirekt, durch die in der Beziehung auf das Gemeinwohl enthaltenen Ideen gemeinsamer sittlicher Arbeit und sittlicher Gleichberechtigung den höchsten ethischen Wert besitzen. Darum ist der Staat der größte Lehrmeister zweckbewußter sittlicher Pflichterfüllung. In jedem Strafgesetz redet die Stimme des objektiv gewordenen sittlichen Gewissens; die Normen des Privatrechts mahnen eindringlich an die Übung der Gerechtigkeit und Vertragstreue; die Gesetze, die den Schutz der Rechtsordnung selber verbürgen, bringen jedem Einzelnen seine Pflicht gegen das Ganze zum Bewußtsein. Während in den gewöhnlichen Normen der Sitte der ethische Gehalt ein verborgener, erst aus fremdartigen Umhüllungen herauszuschälender Kern ist, ist in der Rechtsordnung des entwickelten Staates dieser ethische Gehalt, wenn er auch nicht zum offenen Ausdruck kommt, doch unter einer so leichten Hülle verdeckt, daß die sittliche Bedeutung der rechtlichen Ordnungen ohne weiteres als ihre Voraussetzung zu erkennen ist. Denn allerdings bringt es der nächste Zweck der rechtlichen Normen, der in

ihrem praktischen Erfolg besteht, mit sich, daß nur der Zweckeffekt ausgesprochen, das Zweckmotiv aber verschwiegen wird. Kein Strafgesetz sagt, warum bestimmte Handlungen gestraft werden, kein Verfassungsgesetz erörtert, warum der Vollzug der Gesetze, die Führung der Verwaltung und die Rechtspflege von gewissen Bürgschaften umgeben werden.

So werden demnach die in der Rechtsordnung enthaltenen sittlichen Normen in ihr selbst nicht direkt, sondern indirekt ausgedrückt. Es wird in ihnen im allgemeinen nicht gesagt, welches die Aufgabe der staatlichen Rechtsordnung sei, sondern durch welche Maßregeln sie ausgeübt und geschützt werden solle. Frägt man nach dem wirklichen sittlichen Inhalt jener Normen, so läßt sich aber hierauf nicht eindeutig antworten; denn dieser Inhalt ist mit der Entwicklung der Rechtsordnung selbst ein veränderlicher. Die Existenz des Staates an sich weist bloß auf eines hin, was er, wie unvollkommen immerhin seine Zustände sein mögen, zum Ausdruck bringt: auf die Gemeinschaft des Lebens. Wie jedoch diese Gemeinschaft zu gestalten sei, darauf geben die im Lauf der Geschichte entstandenen Staatsordnungen die verschiedensten Antworten. Nur ein Zug ist dieser Entwicklung gemein, den wir daher wohl als den ausschlaggebenden betrachten dürfen; jedenfalls ist er es, der sich schon in den politischen Anschauungen des Altertums, wenngleich getrübt durch nationale Vorurteile, allmählich emporarbeitet, und der dann in der Rechtsordnung des modernen Staats immer mehr sich zu vollenden strebt. Es ist die Forderung der Rechtsgleichheit, hinter der als ihre selbstverständliche Voraussetzung die der sittlichen Gleichberechtigung steht. Natürlich schließt die erstere so wenig wie die letztere die faktische Gleichheit der Menschen in sich. Da vielmehr die Begabungen und insbesondere auch die sittlichen Begabungen verschieden sind, und da jenes Postulat der sittlichen Gleichheit Aller in einem unaufhörlichen Kampf mit entgegenwirkenden Kräften, besonders mit dem das fremde Recht mißachtenden Egoismus liegt, so ist die Aufgabe der Rechtsordnung eine äußerst verwickelte, nur allmählich erreichbare. Vorbereitet aber wird die Vollendung dieser Aufgabe dadurch, daß der Staat die bewußte Erkenntnis der Pflichten, die der Einzelne gegenüber der Gesamtheit zu erfüllen hat, immer mehr in seinen Gesetzen und Einrichtungen zum Ausdruck bringt. Die staatliche Rechtsordnung ist die mächtigste Schutzwehr gegen die Selbstsucht. Daß an diesem Schutze die Selbstsucht mitgearbeitet hat, kann nicht

zweifelhaft sein; denn der Kampf verschiedener Interessen findet erst seine Lösung in einem annähernden Gleichgewichtszustand, der den Forderungen der Gleichheit der Rechte notdürftig entsprechen kann. Aber daß dieser Kampf der Interessen der einzige Motor gewesen sei, der schließlich einen solchen Erfolg herbeigeführt, diese Hypothese ist gleichwohl psychologisch unmöglich. Jener Effekt konnte denkbar erscheinen auf dem Standpunkt einer Reflexionstheorie, die dem Menschen eine Voraussicht der Zwecke zutraute, die er weder jetzt besitzt noch jemals besessen hat. Das Motiv, das ursprünglich den Willen des Einzelnen unter einen über ihm stehenden Willen beugt, ist nicht die kluge Voraussicht, daß ein kleiner Verzicht auf eigene Freiheit vorteilhafter sei als ein ungezügelter Kampf selbstsüchtiger Triebe, sondern der Gehorsam gegen Gebote, die der Mensch als göttliche verehrt, und die Pietät, die er für das Haupt der Familie und für die Hervorragenden unter seinen Genossen empfindet. Erst in dem Konflikt dieser Gefühle, in denen als unentwickelter Keim der Gemeinsinn schlummert, mit den selbstsüchtigen Trieben offenbart es sich mehr und mehr, daß die zweckwidrigen und schädlichen Wirkungen den förderlichen und nützlichen unterliegen müssen. Aber erst nachdem dieser Erfolg in unzähligen Fällen als tatsächlicher eingetreten ist, gelangt eine spätere Stufe zur Erkenntnis der Zwecke, die bis dahin aus andern Motiven erstrebt wurden. Damit ist die Rechtsordnung in jenes Stadium zweckbewußter Rechtsbildungen eingetreten, die nun ihrerseits wieder auch die ursprünglichen unegoistischen Antriebe zu geordnetem Zusammenleben in wachsendem Maße verstärken, indem sie die Lebensgüter, die allen Einzelnen durch die Rechtsordnung gesichert werden, zu immer höherer Schätzung gelangen lassen. Diese Schätzung selbst ist jedoch, wie das ganze sittliche Leben des Menschen, eine zwiespältige. Auf der einen Seite schätzt jeder von uns den Wert der sittlichen Lebensgemeinschaft als einen solchen, der ihm selbst zu gute kommt, an dem das eigene Ich sich erfreut, und durch den es in seinen Bestrebungen gefördert wird. Auf der andern Seite gelten jene Lebensgüter jedem als wertvoll durch das, was sie allen anderen, was sie der Menschheit bedeuten. Diese Seite der Betrachtung, ursprünglich in die unbestimmten Stammesgefühle eingeschlossen, gewinnt einen immer größeren Wert und Umfang. Bleiben gleich die Rückschläge, die reicheren Hilfsmittel, die eine gesteigerte Kultur auch dem Egoismus zur Befriedigung seiner Interessen bietet, nicht aus, so ist es

doch vor allem die Entwicklung des Rechtsbewußtseins, welche gegen die düstere Auffassung, die in solchen schädlichen Nebenerfolgen die eigentliche Signatur des sittlichen Zustandes der Zeit erblicken möchte, ihr Veto einlegt.

In diesem gemeinsamen Rechtsbewußtsein bereitet sich schließlich ein letzter und allgemeinster sittlicher Verband vor, dem freilich keine dauernde Gemeinschaft gesetzlicher Institutionen mehr entspricht, der aber nun wegen dieses Mangels zwingender Momente von besonderer Bedeutung ist. Es ist die von Stammesgenossenschaft, Familie und Staat immer unabhängiger sich gestaltende Verbindung der Humanität. Auf die natürliche Verwandtschaft ohne Rücksicht auf nähere Beziehungen gemeinsamer Herkunft und gemeinsamer Sitte gegründet, ist sie der letzte und umfassendste der Verbände, die den Menschen an den Menschen fesseln.

5. Die humanen Lebensformen.

a. Die allgemeine Entwicklung der Humanitätsgefühle.

Dem wilden Zustand sind unsere Humanitätsvorstellungen und das von ihnen getragene Gefühl allgemeiner Menschenliebe völlig fremd. Die Regungen, die der Naturmensch dem Stammesfremden gegenüber empfindet, bewegen sich meist zwischen Furcht und Verachtung. Am ehesten ist er noch der Regung des Mitleids fähig. Der Anblick des sinnlichen Schmerzes erweist sich überall als das stärkste Mittel zur Erzeugung von Mitgefühl. Wo andere leidenschaftlichere Motive nicht im Wege stehen, kann sich aber dies Mitgefühl selbst bei unbedeutenderen Anlässen als gutmütige Gefälligkeit, Gastlichkeit und Freigebigkeit äußern*).

Noch in dem sittlichen Bewußtsein der alten Kulturvölker ist der Humanitätsbegriff ein unentwickelter. Die griechische Philanthropia geht mehr auf die besonderen Beziehungen zwischen einzelnen, durch bestimmte Pflichten verbundenen Personen, die römische Humanitas mehr auf die äußere Form des Verhaltens im Verkehr, als auf eine unserem heutigen Begriff der Humanität entsprechende Gesinnung. Auch hier haben die Wörter eine Bedeutungsentwicklung erfahren, die sich dem veränderten sittlichen Bewußtsein anpaßte.

*) Vgl. einzelne Züge bei Waitz a. a. O. II, S. 217, III, S. 165, VI, S. 105 f.

Zwei Züge sind es namentlich, in denen jene beschränktere Auffassung der antiken Sitte sich ausspricht: erstens das Fehlen jeder humanen Rücksicht Menschen fremder Abstammung gegenüber, und zweitens die Anerkennung der Vergeltungsidee als bestimmend für den persönlichen Verkehr, und die damit zusammenhängende Billigung der Affekte der Rache und des Zorns innerhalb gewisser Schranken. Eine allmähliche Änderung dieser Anschauungen hat sich freilich schon in der alten Kultur vollzogen. Hier gerade haben Dichtkunst und Philosophie einen unverkennbaren Einfluß auf das Volksbewußtsein ausgeübt. Besonders die Philosophie war in dieser Beziehung mindestens ebensosehr die Führerin auf dem Wege zu reineren und allgemeineren Humanitätsideen, wie ein Spiegelbild geänderter Volksanschauungen.

In der heroischen Zeit der Griechen und Römer wie der Germanen gilt es als ein selbstverständlicher Grundsatz, daß eroberte Städte und Dörfer mit allem, was sie bergen, dem Sieger gehören. Waffenfähige Männer werden getötet, Kinder und Frauen mit der übrigen Beute verteilt und in die Sklaverei geschleppt. Daneben gilt es freilich, namentlich bei den Griechen, als eine Regel, deren Befolgung rühmlich ist, in der Unterwerfung des Besiegten Maß zu halten, ohne daß jedoch dieses Verhalten eine eigentliche Pflicht oder gar ein Recht ist, auf das der Unterliegende Anspruch erheben könnte. Weniger um der Schonung willen, die er übt, als wegen der Besonnenheit, die er damit betätigt, ist das Maßhalten des Siegers rühmlich, und es wird überdies als ein Akt der Klugheit geschätzt, da nur der, welcher Milde übt, selbst wieder, wenn das Kriegsglück sich wenden sollte, auf Schonung rechnen kann. Nie darf aber die Milde so weit gehen, daß erlittenes Unrecht ungerächt bleibt. Beleidigungen oder gar tätliche Mißhandlungen hinzunehmen, ohne sie mit gleichem zu vergelten, wird noch bis in die späteren Zeiten für ein Zeichen unrühmlicher Schwäche gehalten. Selbst die Philosophen erheben sich höchstens zu der Anschauung, daß es von einer großen Seele zeuge, wenn man kleine Unbill nicht beachte. So wird in näherer Ausführung des „Nichts zu sehr“ (μηδὲν ἄγαν), des obersten Wahlspruchs der sieben Weisen, dem Chilon das Wort in den Mund gelegt: „Wenn du beleidigt wirst, so versöhne dich, wenn du aber mit Übermut behandelt wirst, so räche dich.“ Und ähnlich lautet der Ausspruch des Thales: „Ertrage Kleines von deinem Nächsten.“ Noch Aristoteles meint, es sei Sklavenart, sich selbst oder seine Angehörigen ruhig mißhandeln zu lassen, aber

tadelnswert sei es, nicht Maß zu halten in seinem Zorn*). Wenn im Gegensatze zu diesen augenscheinlich mit dem nationalen Bewußtsein im Einklang stehenden Äußerungen Plato schon ganz allgemein den Satz verteidigt, daß Unrechtleiden besser sei als Unrechttun, und wenn späterhin die Moral der Stoiker den Zorn unbedingt als eine unedle Leidenschaft verpönt, so reflektiert sich darin zwar eine allmähliche Änderung in dem sittlichen Bewußtsein der Zeiten. Dennoch sind die Lehren dieser Philosophen auch für ihre Zeit sicherlich weit über die allgemeine Anschauung hinausgegangen.

Die Veränderung in den Humanitätsvorstellungen, ohne die aber immerhin solche Lehren schwerlich möglich gewesen wären, hatte sich nun hauptsächlich von zwei Punkten aus vorbereitet. Diese einzelnen Gestaltungen, in denen die allgemeinere Humanität allmählich heranreifte, sind die Verhältnisse der Freundschaft und der Gastfreundschaft.

b. Die Freundschaft.

Welche große Rolle in der antiken, besonders der griechischen Welt die Freundschaft spielte, ist bekannt. Mythisch wird dieses Verhältnis verklärt in einem Theseus und Peirithoos, einem Achilleus und Patroklos, einem Orestes und Pylades. Dies Bild des Freundespaares, das in den verschiedensten Teilen der Mythengeschichte wiederkehrt, ist zugleich Abbild und Vorbild des wirklichen Lebens. Die Beschränkung des Verhältnisses auf zwei miteinander verbundene Freunde verrät die Intensität eines Gefühls, das dem Griechen höher stand als die Bande der Familie. Bezeichnend für die allgemeine Würdigung dieses Lebensverhältnisses ist die eingehende und von einer bei ihm seltenen Gefühlswärme getragene Untersuchung des Aristoteles über die Freundschaft, eine Untersuchung, die gerade wegen ihrer realistischen Färbung durchaus das Gepräge einer Theorie an sich trägt, welche aus den allgemeinen Lebensanschauungen der Zeit hervorgegangen ist**). Wenn Sokrates seinen Schülern riet, vor der Schließung einer Freundschaft das Orakel zu befragen, so erscheint die religiöse Weihe, die er ihr damit zu geben wünschte, vollkommen der Bedeutung entsprechend, die sie in der allgemeinen Schätzung einnahm. Umso charakteristischer aber ist dieser Zug,

*) Aristoteles, Eth. Nikom. IV, 11 und 12.
**) Aristoteles, Eth. Nikom. VIII u. IX.

als die Eingehung des Ehebündnisses einer religiösen Heiligung fast völlig ermangelte*).

Für den idealen Wert, den sich das Verhältnis der Freundschaft schon so frühe errang, war es zweifellos förderlich, daß unter allen Verbindungen zwischen Mensch und Mensch die der Freundschaft am meisten auf freier Wahl beruht. Die Ehe erfreut sich der gleichen Freiheit nur in verhältnismäßig seltenen Fällen: Standes- und Besitzinteressen oder fremde Willenseinflüsse sind bei ihr ungleich mächtiger, namentlich auf früheren Kulturstufen. Ebenso ist die leichtere Lösbarkeit des Freundschaftsbündnisses seiner idealen Gestaltung eher förderlich als hinderlich. Eine Freundschaft, der das Band wechselseitiger Zuneigung abhanden gekommen ist, erlischt von selbst. Die Ehe, die sich schon frühe zu einem Rechtsverhältnis gestaltet, bedarf zum mindesten der ausdrücklichen Willenserklärung zu ihrer Lösung, und diese ist meist von mancherlei äußeren Schwierigkeiten umgeben. Nun haben freilich gerade die Griechen, und zum Teil die besten unter ihnen, ein Sokrates und Aristoteles, nicht versäumt auch den Nutzen der Freundschaft hervorzuheben: das Beistehen in Gefahr, die wechselseitige Förderung, die Freunde sich angedeihen lassen. Doch in dem Kultus der Freundschaft als solcher, in der Freude am Besitz des Freundes, der man ohne solche Nebenrücksichten sich hingibt, liegt, ohne daß es dazu des ausdrücklichen Zugeständnisses bedürfte, der deutliche Beweis, daß uneigennützige Beweggründe als Elemente des Freundschaftsgefühls niemals gefehlt haben. Jene Utilitätsgründe sind eben die leichter zu erkennenden, auf die deshalb eine beginnende Reflexion immer zuerst verfällt. Die tiefer liegenden Motive können zwar nachempfunden und daher künstlerisch zur Darstellung gebracht werden, aber für den Verstand, der seine eigene berechnende Überlegung auf die Objekte überträgt, sind sie so lange inkommensurabel, als er in der ausschließlichen Zergliederung der äußeren Effekte der Handlungen befangen bleibt. Darum ist es nicht ohne Bedeutung, daß die erste philosophische Vertiefung in das Problem der Freundschaft, die sich über jenen äußerlichen Standpunkt völlig erhoben hat, die Rede auf die Liebe, die im platonischen Phädrus dem Sokrates in den Mund gelegt wird, die poetische Form annimmt. Übrigens beschränken sich selbst die nüchterneren Erörterungen des Aristoteles durchaus nicht auf die Schätzung des äußeren Glücks der

*) Xenophon, Memor. II, 4—6. Vgl. oben S. 197.

Freundschaft, sondern die sittliche Gemeinschaft ist dem Stagiriten um ihrer selbst willen ein hohes Gut. Er nennt daher nur die Freundschaft zwischen sittlichen Menschen selbst sittlich und zugleich das mächtigste Mittel für die Förderung der Sittlichkeit des Einzelnen.

Überspringt nun auch die Freundschaft kaum jemals die Schranken gleichen Standes und übereinstimmender Beschäftigung, so ist sie doch gerade vermöge der Freiheit der Neigung, die in ihr den Menschen an den Menschen bindet, das natürliche Mittelglied zwischen dem durch die engsten Naturbedingungen hergestellten Verbande der Stammesgenossen und dem in der allgemeinen menschlichen Gattungsverwandtschaft begründeten Verbande der Humanität. Die Philia wird zur Vorstufe der Philanthropia, indem jene den Nebenmenschen nicht mehr um seiner Blutsverwandtschaft oder um der Gewohnheit des gemeinsamen Lebens willen, sondern wegen seiner allgemein menschlichen Eigenschaften schätzen lehrt. Dennoch bleibt ein Hindernis, das der Entwicklung dieser letzten und höchsten Stufe sittlich-sozialer Verpflichtung lange Zeit im Wege steht, und das durch die Freundschaft als solche nicht überwunden wird: es besteht in dem natürlichen Widerstreben, das der Mensch gegen alles Fremdartige, und das er so insbesondere auch gegen den in Sprache, Sitte und äußerem Habitus fremdartig erscheinenden Nebenmenschen empfindet. Hier tritt nun aber ein anderes Verhältnis vermittelnd ein, das als vorbereitendes für die Entstehung der Humanität auf früheren Kulturstufen eine große Rolle spielt, während es später, nachdem seine Mission erfüllt ist, verschwindet oder eine völlig veränderte Bedeutung gewinnt. Dies Verhältnis ist die Gastfreundschaft.

c. Die Gastfreundschaft.

Schon unser Wort „Gastfreund" schließt eine Wortverbindung in sich, die auf eine Veränderung des sittlichen Bewußtseins der Zeiten hinweist. Denn der „Gast", derselben Wurzel wie das lateinische „hostis" entstammend, ist der Feind und der Fremdling zugleich. Bei den Römern blieb dem „hostis" die Bedeutung des Feindes erhalten, dem sich dann in scharfer Begriffsscheidung der „hospes" als der Gast, und der „peregrinus" als der gleichgültige Fremdling gegenüberstellten. Der Grieche endlich behielt für den Fremdling, den Gast und den Freund fortan nur das eine Wort „Xenos", dessen Bedeutung, seiner Erweiterung entsprechend, sich milderte.

Nie kann in ursprünglicheren Verhältnissen der Bürger für den Mitbürger ein Gastfreund werden. Wohl aber gewährt dem wandernden Fremdling das Haus ein schützendes Obdach und, so lange er in ihm weilt, den nämlichen Schutz wie den eigenen Insassen. Bis in die älteste Zeit hinauf reicht bei den Griechen diese Hochschätzung der Gastfreundschaft. Die Odyssee rühmt es als eine der hervorragendsten Tugenden des Odysseus, daß er wie kein anderer Fremdlinge gastlich empfangen und entlassen habe. Es gilt als Pflicht, für die Bedürfnisse des Gastes Sorge zu tragen und ihm Ehre zu erweisen, aber nach seinem Namen erst zu fragen, nachdem man alle Obliegenheiten gegen ihn erfüllt hat. Hierin liegt nicht bloß eine äußere Rücksicht auf die Gefühle und eigenen Wünsche des Gastes, sondern es kommt in dieser, mit der Redseligkeit der heroischen Zeit so auffallend kontrastierenden Zurückhaltung namentlich auch die Idee zum Ausdruck, daß das Gastverhältnis als solches, ohne Ansehen der Person und der Abstammung, einen Rechtsschutz mit sich führe.

In der Entwicklung dieser Sitte der Hospitalität wird aber wiederum der Einfluß religiöser Vorstellungen bemerkbar. Die Person des Gastfreundes gilt als heilig, weil sein Verhältnis als identisch mit dem des Schutzflehenden aufgefaßt wird. Ja in gewissem Sinne vereinigt der Fremdling, der das Obdach des Hauses aufsucht, die zwei Gestaltungen in sich, in denen das Verhältnis des Schutzflehenden auftreten kann: die persönliche, indem er sich vertrauensvoll in den Schutz des Hausherrn begibt, und die religiöse, da das Haus selbst als heilig, und der Bruch des Hausfriedens als ein religiöser Frevel gilt, so daß die Verletzung des Gastes in die nämliche Linie rückt mit der Nichtachtung des Schutzrechtes, das der Schutzflehende dann genießt, wenn er unmittelbar in dem Tempel eines Gottes Zuflucht findet. Der Zusammenhang dieser Ideen beruht auf dem Kultus der Hausgötter, deren Bilder in einem heilig gehaltenen Teil des Hauses aufgestellt waren. Ein weiteres Band entstand durch die Gemeinschaft des Mahles, das in der alten Zeit untrennbar ist von dem gemeinsamen Opfer, welches, ein Ausdruck übereinstimmender religiöser Gesinnung, den Fremdling dem Familiengenossen gleichstellt.

Ursprünglich scheint diese religiöse Seite in der Auffassung der Gastfreundschaft, mindestens bei den Kulturvölkern, durchaus die vorwaltende zu sein. Noch in den homerischen Gedichten wird die Verletzung des Gastrechts nicht so sehr als Unrecht gegen die Person

des Gastfreundes, denn als ein Frevel gegen die Götter aufgefaßt. Doch das persönliche Band, das unter dem Schutze dieser religiösen Vorstellungen geknüpft wurde, konnte nicht verfehlen, allmählich einen selbständigen Wert zu erlangen, der mit dem Fortschritt der Kultur und dem wachsenden Verkehr zwischen verschiedenen Stämmen immer mehr an Bedeutung zunahm. Die Pflicht des Gastfreundes gewann nun einen doppelten Inhalt, einen religiösen und einen sittlich-sozialen. Ganz hatte sich wohl dieser in dem allgemeinen Bewußtsein niemals von jenem gelöst; sicherlich aber war dies bei Einzelnen geschehen. Sonst hätte die spätere Philosophie die humane Hospitalität nicht zu einer von religiösen Beziehungen völlig unabhängigen Pflicht erheben können. Überdies fehlte es ja schon dem frühesten Altertum nicht an mannigfachem Handelsverkehr, und mit der allmählichen Zunahme des letzteren mußten auch jene praktischen Motive für die Ausübung des Gastrechts zwischen den verkehrenden Nationen einen wachsenden Einfluß gewinnen *).

Immerhin blieb die Idee einer allgemeinen Humanität in der antiken Welt das Eigentum Einzelner. Im Volksbewußtsein vermochte sie sich gegenüber den nationalen Vorurteilen und egoistischen Interessen niemals allgemeine Geltung zu verschaffen. Das unleugbare Verdienst des Christentums ist es, jene Idee in der Form einer sittlich-religiösen Forderung zum Gemeingut seiner Bekenner gemacht zu haben. Die Veränderungen der politischen und sozialen Bedingungen arbeiteten dieser humanen Tendenz des Christentums in die Hände. Während die Enge des antiken Gemeinwesens der freieren Entwicklung des Humanitätsgefühls als unübersteigbare Schranke im Wege stand, mußte umgekehrt die Gründung weit umfassender politischer Verbände dem Staatsgefühl selbst schon einen humaneren Inhalt geben. Gleichwohl hat sich jene Entwicklung nur allmählich vollzogen. Stand doch in dem Christentum selbst ursprünglich eine national beschränktere Auffassung, die judenchristliche, der weitherzigeren, als deren Träger der Apostel Paulus gilt, gegenüber. Und auch als diese zum Sieg gelangt war, erfuhren die humanen Anschauungen, die in der praktischen Moral des Christentums niedergelegt sind, unausgesetzte Beeinträchtigungen durch das

*) R. v. Jhering, Die Gastfreundschaft im Altertum, Deutsche Rundschau, XIII, 1887, S. 357 ff. Im Hinblick auf diese Bedeutung des Handels schreibt Jhering den Phöniziern den hervorragendsten Einfluß auf die Entwicklung der Gastfreundschaft zu und bringt dafür beachtenswerte Zeugnisse bei.

immer stärker werdende Bewußtsein der besonderen göttlichen Gnade, die den Bekennern der christlichen Lehre zu teil geworden sei. Diese Vorstellungen ließen allenfalls dem Mitleid mit Andersgläubigen Raum; sie liehen aber nicht minder der Grausamkeit der Glaubensverfolgungen einen rechtsgültigen Vorwand. Wie in der Vorzeit das gemeinsame Stammesgefühl, so wurde nun das gemeinsame Glaubensbewußtsein ein Hindernis für die Entwicklung einer freieren Humanität. Gleichwohl bleibt die Überwindung der Hemmungen, welche die nationalen Schranken von Sprache und Sitte der Verbreitung der humanen Ideen entgegensetzten, eine Tat, gegen die jene Mängel, mochten sie auch zeitweilig größer sein als die Übel, an deren Stelle sie traten, im Lichte einer umfassenderen Betrachtung verschwinden. Auch sie ordnen sich schließlich dem allgemeinen Gesichtspunkte unter, daß die sittliche Entwicklung überall aus Gegenwirkungen hervorgeht, die Störungen unvermeidlich machen. Die Zurücklenkung in die ursprüngliche Bahn pflegt dann aber durch den Hinzutritt neuer Motive entschieden zu werden. Ein nächstes Motiv dieser Art ist ein äußeres: es besteht in dem in der modernen Welt einen immer größeren Umfang annehmenden Verkehr der Völker. Auch hier werden wiederum weit abliegende Triebfedern des Handelns den sittlichen Zwecken dienstbar gemacht. Als dereinst der Haß gegen die Ungläubigen, vereint mit einem unbestimmten idealen Streben und gelegentlich mit manchen andern der Sache fremden Motiven, die Christenheit des Abendlandes zu den Kreuzzügen begeisterte, da ahnte sie nicht, daß sich in diesen Unternehmungen ein lebendiges Interesse an den Völkern und Ländern des fernen Ostens entzünden werde, das bis in das Zeitalter der Entdeckungen nicht mehr erlöschen sollte. Das Werk des Fanatismus wurde so zuerst weitergeführt durch die intellektuelle Teilnahme, und den Spuren der letzteren folgten die Bestrebungen einer allmählich zu rein humaner Begeisterung sich erhebenden Menschenliebe. Diese Entwicklung geht Hand in Hand mit der Ausbildung einer Form humaner Betätigung, die, ursprünglich aus der antiken Gastfreundschaft hervorgegangen, in unserer heutigen Kultur die wahre Stellvertreterin derselben geworden ist, der Wohltätigkeit.

d. Die Wohltätigkeit.

Einfachere Verhältnisse des Lebens kennen, da in ihnen die Unterschiede des Besitzes noch nicht dauernd das drückende Gefühl des Mangels entstehen lassen, die Wohltätigkeit nur in keimartigen

Anfängen und, wie dies namentlich das Verhältnis der Gastfreundschaft zeigt, in vorübergehenden und rein individuellen Handlungen. Aber es hat der antiken Welt nicht bloß ursprünglich am Anlaß, sondern auch, als jener Anlaß in reichlichem Maße vorhanden war, an den subjektiven Bedingungen zur Entwicklung einer vollkommeneren Humanität gefehlt. In Rom begann erst in der Kaiserzeit, unter dem sichtlichen Einflusse des Gefühls persönlicher Verpflichtung für das Wohl aller, das die Alleinherrschaft in edleren Naturen erweckte, eine freilich immer notdürftig bleibende Fürsorge für Arme, Kranke und Hilflose. Die Besten unter den Kaisern, ein Nerva, Trajan und Marc Aurel, haben sich durch solche Handlungen hervorgetan. Auch hier bedurfte es aber der religiösen Motive, damit sich die Betätigung der Humanität nicht bloß in gelegentlichen Äußerungen des Mitleids erschöpfe, sondern damit die Hingabe für den Mitmenschen, ohne Rücksicht auf Stammes- und Standesunterschiede, zu einer sittlichen Lebenspflicht erhoben wurde, hinter der alle andern, außer der unmittelbaren religiösen Demütigung, zurücktraten. In diesem höchsten Sinne hat erst das Christentum die Humanität in die Welt gebracht. Obgleich es auch in dieser Beziehung Züge an sich trägt, die schon dem Judentum nicht fremd sind, so wird doch jener Ruhm der Barmherzigkeit, der bei dem Juden immer noch in die Fesseln des Stammesgefühls gebannt bleibt, durch das Christentum erst zu einem Gebot der Menschenliebe, das allen andern Pflichten, außer denen gegen Gott selbst, vorausgeht.

Die nächste Form, in der sich die christliche Wohltätigkeit äußert, ist die Krankenpflege. In den frühesten Christengemeinden noch in der individuellen Form der unmittelbaren Fürsorge für den leidenden Nächsten ausgeübt, nahm sie schon in den ersten Jahrhunderten, im Orient unter dem Einflusse weit verbreiteter Epidemien, umfassendere Gestalten an. Die Gründung von Leprosenhäusern und die Bildung geistlicher Körperschaften, die ihr Leben ausschließlich der Krankenpflege widmeten, bilden die beiden wichtigsten Momente dieser Entwicklung. In doppelter Beziehung verliert hier die Wohltätigkeit ihren individuellen Charakter: einmal durch die zur Gesamtverpflegung eingerichteten Anstalten, und sodann durch den Zusammenschluß der die Pflege Übernehmenden oder Leitenden zu Korporationen, die eigens für diesen Zweck organisiert sind. Dabei bildet es einen bedeutsamen Zug, daß jahrhundertelang die geistlichen Ritterorden, Brüderschaften, an denen die Abkömmlinge der vornehmsten Geschlechter teilnahmen, die

Träger dieser Bestrebungen sind. In dem Namen „Xenodochien“, der den ersten so gegründeten Pflegeanstalten beigelegt wurde, war übrigens immer noch eine Spur des Ursprungs aus der alten Pflege der Gastfreundschaft erhalten geblieben.

Die zweite umfassendere Betätigung der christlichen Humanität bestand in der Bildung der Missionen. Die Heidenmission gehörte, seit die universellere christliche Glaubensauffassung gegen die engere jüdische zum Siege gelangt war, zu den wichtigsten Glaubensinteressen. Mochte gleich den eifrigen Missionaren die Bekehrung der Heiden zumeist mehr am Herzen liegen als die große Kulturaufgabe, die sie erfüllten, so mußte doch auch hier wieder der erreichte Zweck die Motive veredeln und durch das Beispiel selbstloser Hingabe an eine ideale Aufgabe die tiefste Wirkung äußern. Wenn wir es noch heute gelegentlich erfahren, daß begeisterte Missionare ihre Erfolge vor allem dem Eindruck verdanken, dessen selbstlose Pflichterfüllung auch auf rohe Gemüter sicher ist, so lassen sich daraus wohl die ungeheuren Wirkungen ermessen, die dieses Beispiel dereinst bei besser beanlagten, aber von der Kultur noch wenig berührten Völkern ausüben mußte.

In den Wohltätigkeitsorden des christlichen Mittelalters bereiten sich nun allmählich diejenigen Gestaltungen vor, die in der modernen Gesellschaft die humanen Bestrebungen anzunehmen beginnen, und die sie voraussichtlich mehr noch in der Zukunft annehmen werden. Denn das Bedürfnis und die Antriebe zu dessen Befriedigung halten hier noch keineswegs gleichen Schritt. Die verwickelteren Bedingungen der Kultur und die größeren Glücksfälle wie Gefahren, die sie für den Einzelnen mit sich führt, haben Armut und Elend heute vielleicht mehr als je zu einem weit verbreiteten Übel gemacht, während zugleich durch die Zunahme der intellektuellen Bildung dem Besitzlosen seine ungünstige Glückslage empfindlicher wird, als es ehedem der Fall war. Nun ist es eines der schönsten Vorrechte des Einzelbesitzes, daß er nach freier Wahl Werke der Wohltätigkeit gestattet und so eine gewisse Ausgleichung der durch die Lebensbedingungen entstandenen Unterschiede der Glücksumstände möglich macht. Doch unter dem zerstreuenden Einflusse namentlich des großstädtischen Lebens beginnt diese persönliche Ausübung der Humanität immer größeren Schwierigkeiten zu begegnen, und ihre planlose Tätigkeit führt unvermeidlich Erfolge herbei, die nicht selten zu den echten Wirkungen individueller Humanität im schneidenden Gegensatze stehen. Was die korporativen christlichen Wohltätig-

keitsanstalten vorbereitet, das wird daher ohne Zweifel in größerem Maßstabe und in der Form eines strengeren Zwangs der Staat in Zukunft weiterzuführen berufen sein. Was der Einzelne verlieren mag, indem die Hauptleistungen der Humanität von ihm auf die Gemeinschaft übergehen, das wird umsomehr der Sache zu gute kommen. Unser heutiges Verwaltungssystem enthält bereits mannigfaltige Anfänge zu diesen karitativen Formen gesellschaftlicher Tätigkeit. Aber kein Einsichtiger kann zweifeln, daß es sich hier vor allem darum handelt, die materielle und moralische Leistungsfähigkeit des Staates zu steigern, wenn er jenen humanen Aufgaben in vollem Umfange gerecht werden soll.

Viertes Kapitel.

Die Natur- und Kulturbedingungen der sittlichen Entwicklung.

1. Der Mensch und die Natur.

Die Annahme, daß der geistige Charakter des Menschen durch die Einwirkungen bestimmt werde, welche die umgebende Natur auf ihn ausübt, ist eine so naheliegende, daß die philosophische wie die historische Betrachtung schon häufig die Naturbestimmtheit der Volkscharaktere sowie die geschichtlichen Wirkungen derselben nachzuweisen versucht hat. Daß nicht minder der sittliche Charakter solchen Wirkungen unterworfen sei, wird sich nun nicht bestreiten lassen, wenn man auch über deren Bedeutung möglicherweise verschiedener Meinung sein kann. Dabei spalten sich aber jene Wirkungen sichtlich wieder in zwei wesentlich verschiedene Einflüsse. Der erste ist ein objektiver: er besteht in den physischen Lebensbedingungen, in welche die Natur den Menschen bringt. Der zweite ist von subjektiver Art: er besteht in der Wirkung, welche die Anschauung der Natur auf das menschliche Gemüt äußert. Die natürlichen Lebensbedingungen herrschen auf den niedrigeren Stufen materieller und geistiger Kultur vor; ihr Einfluß schwindet allmählich, wenn die Hilfsmittel zunehmen, mit denen der menschliche Erfindungsgeist das Leben vor äußeren Gefahren sichert und es unabhängiger macht von der Gunst und Ungunst der Bodenbeschaffenheit und des Klimas. Dagegen wachsen

die geistigen Wirkungen, welche die Natur durch ihren unmittelbaren Eindruck auf das menschliche Gefühl hervorbringt, in dem Maße, als die geistige Bildung die Empfänglichkeit verstärkt. Hierdurch geschieht es, daß beiderlei Bedingungen in gewissem Grade einander ablösen: auf den Naturmenschen wirkt die Natur fast nur in der Form der natürlichen Lebenseinflüsse, auf den Kulturmenschen wirkt sie außerdem durch das Medium des ästhetischen Natursinns.

a. Die natürlichen Lebensbedingungen.

Ihre frühesten und fühlbarsten Einwirkungen übt die Natur durch die Anforderungen aus, die sie an die körperliche und geistige Leistung des Einzelnen stellt, indem sie ihn in die Notwendigkeit versetzt, durch Arbeit sein Leben zu fristen. Keinen Fluch gibt es, der zu so reichem Segen geworden wäre wie jener Fluch der biblischen Schöpfungssage: „Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brot essen." Wenn der Mensch ein sittliches Wesen geworden ist, so verdankt er dies nicht zum wenigsten der Tatsache, daß die Erde für ihn kein Paradies ist. Bedarf es eines äußeren Zeugnisses für diese Wahrheit, so liegt dasselbe vor allem in der Erfahrung, daß, wo der Mensch mühelos von den Erzeugnissen der Natur sein Leben fristet, wo gleichzeitig das Klima Bekleidung und Obdach nicht dringend erforderlich machen, wie auf vielen der Südseeinseln, unter allen Elementen der Kultur die sittlichen am meisten verkümmert geblieben sind. Nicht dort, wo die Natur jedem in Fülle gibt, was er bedarf, sondern wo die harte Not des Daseins jeden zum feindlichen Mitbewerber des anderen macht, haben die Tugenden des Mitleids und der tätigen Mithilfe sich entwickelt. Aber auch in den besonderen Richtungen, welche die sittliche Kultur genommen, verraten sich überall die Einflüsse, die die Naturumgebung auf die Lebensführung ausübt.

Die niederste Stufe innerhalb der primitiven Kultur des Naturmenschen nimmt das Leben des Jägers ein, wie es der Ureinwohner Nordamerikas neben primitivem Ackerbau überall führte und zum Teil heute noch führt. Zumeist ohne festere Wohnsitze erlegt der Jäger das Wild, das sein Leben fristet, wo er es finden kann. Für die Zukunft zu sorgen, verbietet die Natur dieses dem Augenblick dienenden Erwerbs. Die Felle der erlegten Tiere gewähren die notdürftigste Kleidung, das Holz der durchstreiften Wälder liefert die Hütte, die als Obdach dient. Die Gefahren, die der stete Kampf

mit den Tieren und der leicht sich daraus entwickelnde Kampf mit fremden Stammesverbänden mit sich bringt, fördern das Gefühl der Treue gegen den Genossen und machen, im Verein mit der Abhärtung, der Gleichgültigkeit gegen Schmerz und Gefahr, Züge heroischer Aufopferung zu einer nicht ungewöhnlichen Erscheinung. Dabei stählt die Gewohnheit einsamen Auflauerns auf das zu erspähende Wild die Beharrlichkeit und macht zugleich abhold geräuschvollem Verkehr. Ausdauer, Festigkeit, Treue, Verschlossenheit, Gleichmut in den Wechselfällen des Schicksals sind daher die ethischen Charakterzüge, die unter solchen Bedingungen die Natur dem Menschen aufgeprägt hat.

Eine Stufe höher steht das Leben des Nomaden. Zwar zwingt ihn seine Lebensweise mehr noch als den Jäger zu einem Wandern ohne festes Obdach, da die Nahrung der Viehherden, die ihm seinen Unterhalt liefern, schneller erschöpft ist als das Wild des Jagdbezirks, der die Hütte des Jägers umgibt. Weit ausgedehnte Steppenlandschaften, wie sie die nomadisierenden Mongolenstämme Zentralasiens durchstreifen, erscheinen daher von der Natur vorausbestimmt zur Nomadenwirtschaft. Doch diese letztere bedingt zugleich ein dauernderes Zusammenleben und eine festere Verbindung der Genossen, während sich unter ihrem Einflusse ausgedehntere Handels- und Verkehrsverhältnisse entwickeln. Die sittlichen Vorzüge einer solchen Kultur bleiben nicht aus. Während die Treue gegen den Stamm und der Gehorsam gegen den Vorgesetzten die hauptsächlich gepflegten sozialen Tugenden sind, gegenüber denen die mehr individuellen sittlichen Eigenschaften der zuvor geschilderten Stufe, die Verschwiegenheit, der Heroismus im Unglück, zurücktreten, entwickeln sich gleichzeitig List, Verschlagenheit, Betrug und Lüge als die niemals ausbleibenden Nachteile eines friedlichen Verkehrs zwischen verschiedenen, zum Teil einander stammesfremden Völkern.

Die dritte und höchste Stufe innerhalb dieser durch die Einflüsse der Naturumgebung bestimmten primitiven Entwicklung wird erreicht durch die Kultur des Bodens. Hier erst wird die Arbeit zu einer strenger geregelten, anhaltenderen. Zugleich wird der Mensch an den Boden gefesselt, den er bebaut. Eine ausgebildetere und stabilere staatliche Organisation, ein geregelterer Verkehr verstärken die Motive zur Ausübung sozialer Pflichten; sie vergrößern freilich auch die Antriebe zu manchen verwerflichen Eigenschaften. Wo die Bebauung des Bodens, wie bei den Völkern Innerafrikas,

ganz in die Hände des Menschen gelegt ist, weil man die Züchtung des Tieres für diesen Zweck noch nicht kennt, da drängt die Schwere dieser Arbeit zu jener Ständescheidung, die den Arbeitenden zum unterjochten Lasttier und den Gebietenden zum launenhaften Despoten macht. Wird die Gewohnheit, den Mitmenschen als Arbeitstier zu gebrauchen, durch das Gefühl der Stammesgemeinschaft einigermaßen gezügelt, so rückt umsomehr der Kriegsgefangene oder selbst der um Geld erkaufte Stammesfremde fast völlig auf die Stufe des Tieres herab, dessen Kräfte auszunützen man sich berechtigt glaubt. So ist die Sklaverei, die das Jäger- und Nomadenleben nicht kennen, überall an die Entwicklung des Landbaus geknüpft. Soweit heute noch Sklaverei besteht, ist Innerafrika mit seiner ausgedehnten Bodenwirtschaft ihre Wiege. Auf der nämlichen Grundlage hat sich dann bei den Griechen und Römern die Anschauung entwickelt, daß überhaupt die Beschäftigung mit den der Notdurft des Lebens bestimmten Arbeiten des freien Mannes unwürdig sei, eine Anschauung, die in dem sittlichen Bewußtsein des Altertums so fest wurzelte, daß selbst die Philosophen, die eine humanere sittliche Lebensauffassung vorbereiteten, ein Plato und Aristoteles, die Sklaverei für eine naturgemäße, sittlich gerechtfertigte Institution erklärten.

Sicherlich tun wir von unserem heutigen Standpunkte aus recht, diese Anschauung zu mißbilligen. Aber zugleich ist kein Punkt so sehr wie dieser geeignet, die Lehre einzuprägen, daß in dem allgemeinen Verlauf der Entwicklung sittliche Güter nur durch das Opfer vorübergehender sittlicher Mängel erreichbar sind. Man kann sagen, daß die Ethik der Griechen schon um deswillen eine unvollkommene bleiben mußte, weil sie auf der Voraussetzung des Gegensatzes der freien Arbeit und der Sklavenarbeit aufgebaut war. Doch muß man zugleich hinzufügen, daß alles, was die geistige Kultur des Altertums Großes hervorgebracht hat, und darum auch alles, was unsere eigene sittliche Lebensanschauung jener Kultur verdankt, schwerlich anders als eben unter den äußeren Bedingungen möglich war, unter denen sie sich tatsächlich entwickelte.

b. Die allgemeine Entwicklung des Naturgefühls.

Wie der Mensch in seinen äußeren Lebensbedürfnissen von der Natur abhängt, von den Hilfsmitteln, die sie ihm bietet, und von den Gefahren, mit denen sie ihn bedroht, ebenso wird er in

seiner inneren Anschauungswelt von der Naturumgebung bestimmt. Diese Wirkungen stehen im engsten Zusammenhange mit dem geistigen Sein des Menschen, wie es in Mythus, Religion und Sitte sowie in den ästhetischen Bedürfnissen des Gemüts zu Tage tritt. Auch hier ist aber der Einfluß der Natur kein unveränderlicher. Auf den modernen Europäer wirken die gleichen Berge, Flüsse und Wälder anders ein, als sie vor Jahrtausenden auf seine Vorfahren gewirkt haben. In diesem Wechsel spiegeln sich Veränderungen der ästhetischen Weltanschauung, die zugleich mit Veränderungen der sittlichen Lebensansicht verbunden sind*).

Man hat vielfach angenommen, der Natursinn sei ganz und gar ein Erzeugnis moderner Kultur, oder er habe mindestens noch der Blütezeit des antiken Lebens gefehlt, um sich erst bei dem Verfall desselben, ähnlich wie so manche andere Spuren moderner Anschauungen, zu zeigen. Der ursprüngliche verhalte sich, so meint man, in dieser Beziehung zu dem heutigen Menschen ähnlich wie noch jetzt der Landmann zu dem gebildeten Städter, wo ebenfalls der erstere an den Schönheiten einer Landschaft, die den zweiten entzückt, gleichgültig vorübergeht. Doch diese Vergleichung ist in keiner Beziehung zutreffend. Sie übersieht, daß es die uns völlig verloren gegangene mythologische Form des Denkens ist, in der das ursprüngliche Naturgefühl sich betätigt. Aus dem bis in die Anfänge menschlicher Kultur zurückreichenden mythologischen ist aber erst jenes ästhetische Naturgefühl, dessen Wirkungen wir heute empfinden, durch eine allmähliche Entwicklung hervorgegangen. Die hauptsächlichste Vorbedingung dieser Entwicklung bildete die Umwandlung der Naturgötter in sittliche Mächte, eine Umwandlung, in deren Folge sich die Götter von der Natur lösten, um mehr und mehr in unsichtbare Mächte überzugehen, die jedoch im Schicksal und in der Stimme des Gewissens nun umsomehr allgegenwärtig waren. In dem Maße als dadurch die Natur ihre unmittelbare lebendige Wirklichkeit verlor, bemächtigte sich nun ihrer das menschliche Gemüt, um seine inneren Zustände in ihr wiederzufinden. Der Trieb, die eigenen Gefühle nach außen zu tragen, und sie dann wieder auf sich wirken zu lassen, bleibt so dieser ganzen Entwicklung gemein. Nur ist er auf der mythologischen

*) Vgl. A. Biese, Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen und Römern, 1882—84. Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit, 1888.

Stufe ein erst dunkel bewußter, so daß dem Menschen die Gefühle, die sein Inneres bewegen, aus der Natur als fremde und doch verwandte Wesen entgegentreten. Nachdem der Zauber dieser der lebendigen Wirklichkeit gleichgestellten Vorstellungen allmählich verblasst ist, bietet sich gleichwohl die Verwandtschaft der Gefühlswirkungen gewisser Naturerscheinungen mit selbständig entstandenen Seelenstimmungen noch ungesucht dar; ja nur umso freier betätigt sich diese Verwandtschaft, da sie sich des Zwangs bestimmter mythologischer Ausdrucksformen entledigt hat. In natürlichen Gleichnissen und Bildern fließt nun dem Dichter aus der Natur ein Reichtum sinnlicher Verkörperungen eigener Gemütsbewegungen zu, wobei zugleich das Einzelne die mannigfaltigsten Bedeutungen annehmen kann, je nach den besonderen Bedingungen der Seelenstimmung und den wechselnden Verbindungen, deren die Eindrücke fähig sind. So entledigt sich das ästhetische Naturgefühl der Fesseln, die ihm die mythologische Vorstellung auferlegte, um in jedem Augenblick nach freiem Bedürfnis mythische Anschauungen hervorzubringen, die mit dem seelischen Zweck, dem sie gedient haben, vergehen und neuen Bildungen Platz machen. Auf jeder dieser Stufen übt aber der Eindruck der Natur ethische Wirkungen aus, die eine ähnliche Entwicklung wie die ihnen zu Grunde liegenden Gefühle zurücklegen.

c. Das mythologische Naturgefühl.

Das mythologische Naturgefühl, dem die Naturerscheinungen vollkommen gegenständlich gewordene innere Triebe sind, gewinnt aus der Anschauung der unabänderlichen Regelmäßigkeit der Naturvorgänge für die ähnlich gesetzmäßige Normierung der eigenen Lebensverrichtungen eine mächtige Anregung, welche der durch die physischen Bedürfnisse selbst geforderten Regelmäßigkeit des Lebens zu Hilfe kommt (vgl. Kap. III, S. 143). Mit dem äußeren Zwang verbindet sich so ein inneres Gemütsbedürfnis, das sein eigenes Tun als ein dem Naturprozeß verwandtes auffaßt. Das Göttliche, das der Mensch in die Natur verlegt, nimmt er wieder aus ihr, indem ihm die Handlungen der Götter als Vorbilder menschlichen Tuns erscheinen. So werden ihm die Ordnungen der Natur zu Vorbildern geordneter menschlicher Sitte, und der Begriff des Gesetzes, der in der menschlichen Gesellschaft erst sein eigentliches Wesen entfaltet, um durch eine späte Reflexion endlich noch einmal

auf die Natur übertragen zu werden, ist daher im ersten Anfang aus dieser selbst hervorgegangen. Deutlich hat sich dieser Zusammenhang der natürlichen Ordnung mit den Ordnungen der Sitte in der Religionsanschauung der Inder erhalten. In zahlreichen symbolischen Handlungen äußert sich hier das Gefühl einer gesetzlichen Ordnung, die himmlische und irdische Welt miteinander verbindet, und die für jenes lebendige Naturgefühl, das in den Gestirnen und Elementen dem eigenen Geiste wesensgleiche Kräfte wiedererkennt, im Grunde eine und dieselbe Ordnung ist. In den Opferleistungen vor allem werden die himmlischen Phänomene, in denen die Gesetzmäßigkeit der Natur sich ausprägt, nachgebildet, worauf dann die Opferhandlungen selbst wieder an den Himmel verlegt werden, um als Naturprozesse nun umso mehr als unverbrüchliche Gesetze menschlichen Handelns zu gelten. Agni und Soma, das Opferfeuer und der Opfertrank, zuerst Nachbildungen der Naturgottheiten, werden in den Himmelserscheinungen, in denen sie sich verkörpern, selbst als Handlungen eines von den Göttern begangenen Kultus geschaut und verehrt*).

Indem die Lebendigkeit dieser Vorstellungen, die unmittelbar in die Ordnungen der Natur Vorbilder menschlicher Lebensordnung hineinlegen, allmählich abnimmt, bleibt ein Rest dieser Anschauung am längsten noch in jener Scheu vor der Natur erhalten, die den Menschen von gewalttätigen Eingriffen in sie zurückhält. Für dieses aus religiöser Ehrfurcht und ästhetischem Natursinn gemischte Gefühl bietet wiederum die Naturanschauung der Griechen das hervorragendste Beispiel. In einem Prometheus, Ikaros, Phaëthon schildert schon der Mythus die warnende Geschichte eines heroischen Tatendrangs, der den Helden zu Grunde richtet, weil dieser die ewigen Ordnungen der Natur in blinder Überhebung nicht achtet. In gleichem Sinn beurteilt ein Herodot solche Taten wie den Versuch des Xerxes, das Vorgebirge Athos zu durchstechen und die beiden Küsten des Hellespont durch Schiffbrücken zu verbinden. Da es die nämlichen Götter sind, die über der Natur und über dem menschlichen Leben walten, so gilt der Bruch der Naturordnung zugleich als ein Verstoß gegen die sittlichen Weltgesetze; ja die Meinung leuchtet durch, daß mit der Störung der ersteren auch die letzteren ihre Macht einbüßen.

Eine verbreitete, meist freilich bald durch die Not des Daseins

---

*) H. Oldenberg, Die Religion des Veda, 1894, S. 353 ff.

zurückgedrängte Form dieser Scheu vor der Natur besteht in der Schonung der Tiere. Auch die Tötung des Tieres ist ja ein Verstoß gegen die natürliche Ordnung, der umso tiefer empfunden wird, je mehr entweder besondere Gestaltungen des mythologischen Denkens bestimmte Tiere mit den Göttern in direkte Beziehung bringen, oder je mehr die Gleichartigkeit des Fühlens und Handelns der Tiere mit dem menschlichen sich einprägt. Wahrscheinlich hat zuerst das Tieropfer dem Menschen über dies widerstrebende Gefühl hinweggeholfen. Die Tötung des Tieres, unerlaubt zu eigenen Zwecken, galt als wohlgefällig in der Form des religiösen Opfers, und das dem Gott geweihte Tier konnte nun auch von dem Menschen verzehrt werden. Darum so vielfach, zum Teil bis in unsere Zeiten, der Kultus das Schlachten der Tiere, auch wo es zu alltäglichen Zwecken geschieht, mit besonderen religiösen Zeremonien umgibt. Für die Beziehung zum Naturgefühl ist es bezeichnend, daß sich in jenen philosophischen Sekten, in denen der Natursinn zu einem Bestandteil mystischer religiöser Ideen geworden war, die Scheu vor der Tötung der Mitgeschöpfe am längsten erhalten hat. So empfahlen die Pythagoreer und noch in späterer Zeit die Neuplatoniker die Enthaltung vom Fleischgenusse. Hier wird der Natursinn zu einer Quelle der Askese, die in ihren ersten Motiven von den sonstigen Ursachen dieser Lebensanschauung weit abliegt, aber, da sie in ihrem Effekt mit den letzteren zusammentrifft, vermöge der unvermeidlichen Rückwirkung des Zwecks auf das Motiv schließlich auch in diesem übereinstimmend wird. Der schwärmerische Anhänger des naturalistischen Pantheismus übt zuletzt die Askese nicht um des Objektes, sondern um der beseligenden Folgen willen, die er für sich selbst zu gewinnen strebt.

Dem mythologischen Denken, das die ewigen Ordnungen der Natur als innig verwebt mit der sittlichen Weltordnung vorstellt, wird so die Natur eine äußere Erzieherin zur Sittlichkeit, ähnlich wie die religiösen Gefühle zu den frühesten inneren Beweggründen sittlicher Lebensführung gehören. Beide Motive aber verschmelzen wieder für das naive Bewußtsein zu einer übereinstimmenden Gesamtwirkung. Wenn man daher vom philosophischen wie vom religiösen Standpunkte aus die Unvollkommenheiten dieser Stufe, den Mangel intellektueller Kultur und selbstloser Religiosität hervorhebt, so sollte darüber nicht vergessen werden, daß das sittliche Gefühl, ebenso wie das Gefühl für das Schöne, auf dem Boden

des Mythus entstanden ist und, soweit wir die menschliche Natur kennen, nur auf diesem Boden entstehen konnte.

d. Das ästhetische Naturgefühl.

Der erste Schritt zu einem Wandel dieser Anschauungen vollzieht sich, indem nicht mehr, wie im ursprünglichen Mythus, natürliche und sittliche Weltordnung miteinander verschmelzen, sondern indem die äußere Ordnung der Dinge nur noch als ein Symbol oder auch als ein sinnenfälliges Zeugnis der inneren sittlichen Ordnung des Lebens erscheint, ein Schritt, der mit der Umwandlung der Naturgötter in sittliche Mächte unmittelbar zusammenfällt. Das befreite Naturgefühl, das nun umso inniger die Verwandtschaft äußerer Eindrücke mit den inneren Seelenstimmungen sympathisch empfindet, ist darum jener Scheu vor gewaltsamen Veränderungen der Naturordnung keineswegs ledig geworden. Ja der Übergang der mythologischen in die ästhetische Stimmung macht, wie die Verwandtschaft mit den eigenen Gefühlen, so auch die vorbildliche ethische Bedeutung der Naturordnungen nur zu einer umso tiefer empfundenen. Aus der entgötterten Welt ist darum der göttliche Hauch noch nicht gewichen. Er ist nur allgegenwärtiger, freier von äußerlich überkommenem, aber innerlich nicht nacherlebtem Glauben geworden. Noch wird in Wahrheit die Natur selbst als ein Göttliches empfunden; nur die einzelnen Naturgegenstände hören auf als menschenähnliche Götter zu gelten. Die religiöse Bedeutung dieser Anschauung tritt überall bei den griechischen Dichtern der klassischen Zeit, am sprechendsten aber im platonischen Timäus, diesem vollendeten Beispiel einer das Mythische zu ästhetischer Symbolik erhebenden philosophischen Dichtung, hervor. In der Weltordnung hat die schöpferische Gottheit das Sittengesetz verkörpert. Die Natur wird daher bewußter denn früher als Versinnlichung des Göttlichen, das selbst wieder mit dem sittlich Guten eins ist, erfaßt; und sie vermag umsomehr durch diesen Gedanken, der in sie gelegt wird, ästhetisch erhebend zurückzuwirken, da sie der menschenähnlichen Beweger ledig geworden ist, die in ihrer gesetzlosen Willkür allzu sehr Ebenbilder menschlichen Lebens waren, als daß sie sich überall zu Vorbildern desselben geeignet hätten. Es ist nicht bedeutungslos, daß dieser Übergang der mythologischen in die ästhetische Naturanschauung mit der ersten Erkenntnis physischer Weltgesetze zusammenfällt. Indem diese die mythologische An-

schauung unwiederbringlich zerstören, steigern sie zugleich die Erhabenheit des Bildes, das sich der ästhetischen Betrachtung darbietet.

Dennoch brachte die wissenschaftliche Vertiefung in die Naturprobleme unvermeidlich eine Gefahr mit sich, die der erhabeneren Naturanschauung, die sie gewährte, entgegenwirkte. Diese Gefahr entsprang aus der verstandesmäßigen Betrachtung der Natur, die allmählich auch die Wirkung auf den Betrachtenden in ihrem Sinne umgestalten und so jenem ethischen Eindruck, den das Ganze der Naturordnung dereinst auf das menschliche Gemüt ausgeübt, ein Ende bereiten mußte. Wie an die erste wissenschaftliche Erfassung der Gesetzmäßigkeit der Weltordnung der Übergang der mythologischen in die ästhetisch-religiöse Betrachtung, so ist daher an die exaktere Entwicklung der Naturwissenschaft der allmähliche Untergang auch dieser späteren, noch immer den objektiven ethischen Wert der Natur anerkennenden Auffassung geknüpft. Die Natur hört nicht auf, durch die ästhetischen Wirkungen, die sie hervorbringt, auch ethisch zu wirken; aber sie entfaltet diese Wirkung nur durch die ethischen Gedanken, die das dichterisch gestimmte Gemüt willkürlich in sie hineinlegt; und dieses ist sich seines Tuns mindestens insofern bewußt, als es an den objektiv ethischen Gehalt der Naturerscheinungen selbst nicht mehr glaubt. Die Zeit hat aufgehört, wo zwar der mythologische Inhalt der Naturerscheinung verloren gegangen, dafür aber der religiöse in einer umso reineren, weil ausschließlich ästhetischen Form erhalten geblieben war. Die Natur ist jetzt nicht bloß entgöttert, sondern auch entgöttlicht: sie spiegelt, wie in der mythologischen Periode, in allen ihren Gestaltungen nur menschliche Gefühle und Leidenschaften wieder, aber sie spiegelt sie als menschliche, und darum kann die Phantasie hier, wie auf der vorangegangenen Stufe, frei sich betätigen, ohne an überkommene Vorstellungen gebunden zu sein.

Mit dem mythologischen Denken hat so diese letzte Stufe die liebevolle Vertiefung in das Einzelne, mit der unmittelbar vorangegangenen hat sie die subjektive Freiheit des Geistes gemein. Über beiden steht sie dadurch, daß der Mensch in der Natur nur sich selbst wiederfindet. Er sucht sie auf, um in seinem eigenen Wesen von ihr erregt zu werden, und, wo sie ihm nicht unmittelbar diesen Wunsch erfüllt, da gestaltet er sie um nach seinen Bedürfnissen. Darum ist hier die Scheu vor der Natur, ebenso wie das religiöse

Gefühl, das sich an ihre Gesetzmäßigkeit knüpft, geschwunden, und den menschlichen Zwecken, denen die Natur dienen muß, entspricht es, daß in ihr das Liebliche und Rührende mehr als das einfach Schöne, das Furchtbare und Überraschende mehr als das ruhig Erhabene die Phantasie, die nach äußern Bildern ihrer inneren Stimmungen sucht, gefangen nimmt.

Dem Ineinsleben mit der Natur, das so dieser Form des Natursinnes eigen ist, entsprechen aber neue ethische Wirkungen, die gerade aus der Unmittelbarkeit, mit der das menschliche Gefühl mit dem äußerlich Angeschauten verschmilzt, ihre Macht über das Gemüt gewinnen. Doch wegen ihrer bloß subjektiven Bedeutung sind diese Wirkungen nun so vielgestaltig, wie die menschlichen Gemütsbewegungen selber. Sie können sittliche Triebe verstärken und der künstlerischen Darstellung ethischer Motive eine zuvor nicht erreichte Lebendigkeit verleihen; aber die zwingende Gewalt, mit der dereinst die Idee einer Natur und Leben umfassenden Weltordnung in der Naturanschauung gegenständlich sich einprägte, hat aufgehört. Auch darin betätigt sich innerhalb der größeren Mannigfaltigkeit die größere Freiheit dieses Naturgefühls. In der Kunst tritt der Gegensatz zu der vorangegangenen Entwicklung besonders in der innigen Verwebung der Naturschilderung mit der Darstellung menschlicher Gefühle und Leidenschaften hervor, wobei bald das menschliche Gemüt, bald umgekehrt die Natur als das primum movens erscheint, bald aber auch beide, Inneres und Äusseres, so unmittelbar ineinander fließen, daß von einem Früher oder Später nicht geredet werden kann. Für die Macht dieser Naturstimmung legt die Tatsache das lauteste Zeugnis ab, daß sich nun zum ersten Male Poesie und bildende Kunst Lebensgebiete erobern, die im wirklichen Leben freilich nie ohne eine ethische Bedeutung gewesen waren, die aber doch jetzt erst der dichterischen Idealisierung allgemeiner zugänglich werden. Das wichtigste dieser von der Kunst neu eroberten Lebensgebiete ist das der Liebe. Wie wäre die Liebe, wie sie die moderne Kunst als ihr unerschöpfliches Grundthema namentlich in Lyrik und Roman verwertet, denkbar ohne unser modernes Naturgefühl, ohne jene unmittelbare Verschmelzung des äußeren Eindrucks und der inneren Stimmung, von der die Goethe'sche Dichtung ein so unnachahmliches Beispiel gibt? Und wie sehr steht hinter der ethischen Bedeutung der Liebe in der heutigen Dichtung die Rolle zurück, die dem Liebesgott Eros in der antiken Kunst zufällt! Eine Ahnung der ungeheuren ethischen

Macht dieses Motivs begegnet uns wohl zum ersten Male in dem wunderbaren Dithyrambus auf den Eros, den Plato im Phädrus seinem Sokrates in den Mund legt.

Der größeren Freiheit und Vielgestaltigkeit, in der sich das bloß von subjektiven Seelenstimmungen geleitete Naturgefühl betätigt, entspricht nun freilich nicht allein die Fähigkeit dieses Gefühls, ethischen Motiven jeden Inhalts sich anzupassen, sondern es entspringt daraus auch ein Umschmelzen der Natureindrücke im Interesse der subjektiven Individualität, das den guten wie den schlimmen Seiten der letzteren gleichmäßig gerecht wird. Dem subjektiv gewordenen Naturgefühl haben sich früher unbekannte Beziehungen der Natur zum Gemütsleben offenbart. Doch jene objektive Bedeutung, die dereinst die Naturordnung als ein Vorbild sittlicher Weltordnung besaß, ist ihm unverständlich geworden. So kommt es, daß gerade auf dieser Stufe mit dem tiefsten Naturgefühl und dem feinsten Sinn für gewisse ethische Lebensrichtungen schwere sittliche Mängel sich verbinden können. Kleinlicher Egoismus und aufopfernde Liebe, hartherzige Grausamkeit und zarte Empfindsamkeit wohnen häufiger im modernen als im antiken Charakter beisammen; ja manche dieser Verbindungen sind eben wegen des Strebens der Kontraste nach Ausgleichung nicht ungewöhnlich. So ist die Mischung sentimentaler Gefühlschwelgerei und blutdürstigen Menschenhasses, wie sie der Charakter eines Robespierre in sich birgt, ein echtes Erzeugnis jener modernen Naturschwärmerei, welche für die Gefühle, die sie zu pflegen wünscht, Anregungen aus der Natur schöpft, aber jene Scheu vor der Natur nicht mehr kennt, die den vielleicht minder gefühlsstarken, dafür aber keuscheren und reineren Natursinn früherer Zeiten beseelt hatte.

2. Die Kultur und die Sittlichkeit.

a. Der Begriff der Kultur.

Der Begriff der Kultur ist von der cultura agri, der Bebauung und Bewirtschaftung des Bodens, ausgegangen. Dieser ursprünglich engeren Bedeutung entspricht zugleich der Anfang der Kultur selbst. Denn alle Kultur hat mit dem Übergang zu einer planmäßigen Bewirtschaftung des Bodens und zur seßhaften Lebensweise begonnen. Hier stehen daher Natur- und Kulturbedingungen des sittlichen Lebens in unmittelbarem Zusammenhange. Indem die Anfänge der Kultur

mit innerer Notwendigkeit aus den Veränderungen der äußeren Lebensverhältnisse hervorgehen, setzen sie aber zugleich ein geistiges Leben voraus, das sich nicht passiv den Natureinflüssen hingibt, sondern diese selbsttätig nach menschlichen Lebenszwecken zu gestalten und umzuwandeln sucht. Darum nimmt nun in seiner erweiterten Bedeutung der Begriff der Kultur jene Veränderungen in sich auf, die aus der allmählich über alle Lebensgebiete sich ausbreitenden Beherrschung der natürlichen Bedingungen entspringen. Der ursprünglichen Naturbestimmtheit tritt so die Kultur als aktive Beeinflussung der Natur im Interesse menschlicher Lebenszwecke gegenüber. Diese Wirkung des Geistes auf die Natur ist von tiefgehenden Rückwirkungen auf das geistige Leben selber begleitet, indem die Erfindung der Hilfsmittel, die der Beherrschung der Natur dienen sollen, eine fortwährende Steigerung und Vervollkommnung der geistigen Fähigkeiten herbeiführt. So kommt es, daß schließlich der Begriff der Kultur auf alle diese Enderfolge der Kulturtätigkeit, auf die intellektuellen, sittlichen und ästhetischen Erwerbungen menschlicher Geistesarbeit, nicht minder wie auf die äußere Vervollkommnung des Daseins, angewandt wird. An die Stelle der Natur ist nun der menschliche Geist selbst als das zu verändernde Objekt getreten. Die cultura mentis wird hier als ein der cultura agri analoger Vorgang gedacht, und rein intellektuelle, von dem Zweck der Beherrschung der Natur weit abliegende Beschäftigungen treten mit ein in die Reihe der Kultureinflüsse.

Eine Untersuchung der ethischen Wirkungen der Kultur wird zunächst von der ursprünglichen Bedeutung der letzteren auszugehen haben. Die Regelung des Besitzes, die Erfindung der Werkzeuge, die Vervollkommnung der Verkehrsmittel sind die hauptsächlichsten dieser primitiven Kulturfaktoren, an die dann als ihre Rückwirkung jene Kultur des Geistes sich anschließt, die auf den höheren Stufen dieser Entwicklung den Hauptinhalt des Kulturbegriffs für sich in Anspruch nimmt.

b. Die Regelung des Besitzes.

Unter allen Kulturbedingungen die früheste ist die Ausbildung geordneter Besitzverhältnisse. Die Regelung des Besitzes erscheint überall unter den ältesten Normen der Sitte, und sie erweist sich als die hauptsächlichste Aufgabe einer beginnenden Gesetzgebung. Derjenige Besitz aber, der sich zunächst eine gesicherte Anerkennung erringt, ist der Grundbesitz. In seinen Anfängen

ist er überall Gesamteigentum. Den Naturmenschen zwingt die Schwierigkeit der Bebauung des Bodens zu gemeinsamer Arbeit; auch der Ertrag dieser ist daher allen gemeinsam. Nachdem die Anfänge der Gentilverfassung entstanden sind, betrachtet die Sippe den Boden, den sie urbar gemacht hat, und den sie mit gemeinsamen Kräften gegen äußere Feinde verteidigt, als einen gemeinsamen Besitz, von dem sie jedem ihrer Angehörigen einen Teil zur Benützung zuweist. Auf doppelte Weise ändern sich diese primitiven Verhältnisse, von denen sich bei Natur- wie Kulturvölkern da und dort noch Spuren erhalten haben*). Einerseits geht das den Einzelfamilien zur Benützung zugewiesene Land allmählich in deren freies Eigentum über; anderseits führt die eintretende Ständescheidung zur Entstehung eines herrschenden und zugleich besitzenden Standes und eines dienenden oder hörigen, dem dann allmählich ein Teil des Bodens als Lehen zugewiesen wird, um schließlich, ähnlich wie im vorigen Fall, in seinen freien Besitz überzugehen**). Die Bildung des Privateigentums auf dem Weg einer Ausscheidung aus dem Gesamteigentum und seine allmähliche Befreiung von den ihm noch längere Zeit anhaftenden Lasten und Beschränkungen ist demnach beiden Entwicklungen gemeinsam. Eine Erinnerung an diese mühsame Erringung des eigenen Bodens ist aber in den Vorrechten und Schutzmaßregeln, mit denen überall die frühesten Rechtsordnungen den Grundbesitz umgeben, erhalten geblieben. So erkennt noch das solonische Gesetz den beweglichen Besitz nicht als dauerndes Eigentum an, und sie ist daher bemüht, die Verpflichtungen, die sich auf ihn beziehen, ebenso zu mildern, wie sie umgekehrt auf den Schutz und die Erhaltung des Landbesitzes bedacht ist. Nicht minder beruht der dem Servius Tullius zugeschriebene Vermögenszensus durchaus auf der Voraussetzung, daß der Landbesitz die Größe des Vermögens bestimme.

Schon im Altertum ist jedoch allmählich, zusammenhängend mit der Scheidung der Stände und namentlich mit der Bildung einer Klasse freier Arbeiter, die neue Form des beweglichen Kapitalbesitzes entstanden. Das Privatkapital, dieser in der Form von

*) Vgl. E. de Laveleye, Das Ureigentum. Deutsch von Bücher, 1873. Bücher, Die Wirtschaft der Naturvölker, 1898. Über hierhergehörige Erscheinungen in Polynesien Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, VI, S. 168, 792.

**) Vgl. hierzu J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, 2. Ausg. S. 491 ff. W. Arnold, Zur Geschichte des Eigentums in den deutschen Städten, 1861.

Tauschmitteln niedergelegte Überschuß ersparter Arbeit, hat dann eine wachsende Bedeutung gewonnen und besonders in der römischen Gesetzgebung Einrichtungen zu seiner Anerkennung und seinem Schutze, nebenbei auch solche zur Verhütung seines Mißbrauchs hervorgerufen. Sobald nun aber diese beiden Formen des Eigentums, Grundbesitz und bewegliches Kapital, unter annähernd gleichen Bedingungen des rechtlichen Schutzes in Konkurrenz traten, mußte unvermeidlich der bewegliche mehr und mehr über den unbeweglichen Besitz den Sieg davontragen, da jener einer vielgestaltigeren Verwertung und einer fast unbegrenzten Anhäufung fähig war. Diese Verschiebung der Wertverhältnisse des Besitzes, wie sie in der Neuzeit, befördert durch die sonstigen Fortschritte der materiellen Kultur, eintrat, ist von den weittragendsten ethischen Folgen begleitet gewesen. So lange der Grund und Boden vorzugsweise als gesichertes Eigentum gilt, wird dem ererbten Vermögen, gegenüber dem erworbenen, der Vorzug eingeräumt. Ja an das letztere heftet sich leicht, wie dies vor allem in der besten hellenischen Zeit geschah, die Vorstellung einer des freien Mannes nicht würdigen Beschäftigung und Lebensstellung. Diese Anschauung, aus dem fortwirkenden Gefühl der Stammes- und Familiengemeinschaft hervorgegangen, ist ihrerseits ganz dazu angetan, das letztere zu stärken. Den ererbten Besitz zu bewahren und ihn ungeschmälert den Nachkommen zu hinterlassen, gilt als Pflicht der Pietät gegen die Vorfahren. In diesem Sinne rühmt sich der alte Kephalos im Eingange der platonischen Republik, zwischen seinem Reichtümer erwerbenden Großvater und seinem verschwenderischen Vater habe er die rechte Mitte gehalten, da er seinen Söhnen etwas weniges mehr hinterlasse, als er selber empfangen*). Bis in unsere Tage hat sich ein Rest dieser Anschauungen, zum Teil untermischt mit der älteren Bevorzugung des Grundbesitzes, in allen denjenigen gesetzlichen Bestimmungen und wirtschaftlichen Bestrebungen erhalten, die eine Teilung des Grundbesitzes zu verhüten suchen. Doch die vorwaltende Entwicklung der Kultur hat zugleich mehr und mehr dazu geführt, den Wert des Erwerbs in den Vordergrund zu rücken, und damit dem beweglichen vor dem festen Besitz auch in ethischer Beziehung den Vorrang zu erringen.

Der Naturmensch arbeitet nur unter dem Zwang der augenblicklichen Not. Die Kultur erweitert auch hier den Gesichtskreis.

*) Plato, Republ. I, 4.

Aber noch der Grieche der klassischen Zeit arbeitet zunächst für die Gegenwart. Der moderne Mensch erst will vor allem für die Zukunft erwerben. Jener sucht durch den Gebrauch, den er von seinem Eigentum zu persönlichen und gemeinnützigen Zwecken macht, der Tradition seiner Vorfahren treu zu bleiben; dieser wünscht, wo er über die Befriedigung der Ansprüche, die er selbst und die Gesellschaft an den Ertrag seiner Arbeit stellen, hinauszugehen vermag, für seine Kinder zurückzulegen, und nicht selten leitet ihn dabei der Wunsch, daß ihnen das Leben müheloser werden möchte, als es ihm selber geworden. Daß jede dieser Anschauungen ihre sittlichen Vorzüge und Nachteile hat, wird niemand bestreiten. Für uns gilt es nicht, zwischen ihnen zu wählen, da der Gang der Kultur niemals umgekehrt werden kann. Wenn die sittlichen Grundlagen der Besitzverhältnisse in der Zukunft Änderungen erfahren sollten, wie es wahrscheinlich ist, so kann dies nicht geschehen, indem das Alte wiederum neu wird, sondern nur indem aus dem Neuen abermals Neues hervorgeht. Liegt der sittliche Wert der antiken Anschauung in Gemeinsinn und Pietätsgefühl, so ist die moderne dagegen von einem lebendigeren Interesse für den engeren Kreis der Familie erfüllt, einem Interesse, das in gleichem Maße zunahm, als die Kreise der bürgerlichen und politischen Gemeinschaft sich erweiterten. Dadurch liegt aber allerdings auch die Gefahr egoistischer Engherzigkeit dem modernen Menschen näher, und der gesteigerte Erwerbstrieb führt, indem er die Leistungsfähigkeit für sittliche Zwecke vergrößert, gleichzeitig sittliche Gefahren herbei. Geiz, Habsucht, Ausbeutung und Übervorteilung anderer, Genußsucht und völliges Versinken in materielle Interessen sind Eigenschaften, zu deren Ausbildung die moderne Kultur ebenso reiche Hilfsmittel wie zur Betätigung sittlicher Tugenden bietet.

c. Die Erfindung der Werkzeuge.

Mit den Besitz- und Erwerbsverhältnissen in nächster Beziehung steht das Werkzeug. Zu den Arbeitswerkzeugen im weiteren Sinne gehört auch das Haustier. Seine Zähmung und Züchtung ist eine der frühesten erfinderischen Taten, die von der Begründung des Landbaues ausgegangen sind. Indem das arbeitende Tier den Menschen entlastet, mildert es den Unterschied zwischen dem Freien und Unfreien. Hat auch die Sklaverei lange noch neben der Benutzung der Zugtiere fortbestanden, so ist doch das Los der Sklaven

von dem Augenblick an ein menschlicheres geworden, wo sie nicht mehr selbst den Pflug über das Feld führten oder, wie im alten Ägypten, die Steine zu den Bauten der Könige und Vornehmen herbeischleppten. Dem Naturmenschen ist das Tier der gefährlichste Feind: vor ihm sucht er Zuflucht in finsteren Höhlen oder auf dem ungesunden Pfahlwerk, das er in Seen und Sümpfen errichtet. Dem beginnenden Kulturmenschen ist es ein hilfreicher Wohltäter geworden: es hat ihn mit Nahrung versorgt, ihm den Pflug aus der Hand genommen, seinen Rücken entlastet, und zu allem dem hat es seinen Erfindungsgeist zur Schaffung künstlicher Werkzeuge angetrieben, die es möglich machten, die tierische Muskelkraft zweckmäßig zu verwerten. Uralt ist die Erfindung der Ackerbauwerkzeuge und des Wagens; aber wo der Mensch auf die Ausnützung seiner eigenen Kraft beschränkt blieb, wie noch heute in manchen Gegenden Innerafrikas, da sind diese Werkzeuge auf ihrer primitivsten Stufe verblieben. Erst das Zugtier hat durch seine größere Leistungsfähigkeit auch jene ersten Erfindungen der Technik leistungsfähiger gemacht.

Weit überholt freilich hat alles, wozu im Laufe einer langen Kultur tierische Arbeit den Menschen angeregt, die Verwertung der toten Naturkräfte, die so sehr ein Werk der neuesten Kultur ist, daß die sittlichen Folgen, die aus diesem Umschwung hervorgehen müssen, heute wohl erst in ihren Anfängen sich übersehen lassen. Nicht nur das Tier, auch der Mensch selbst ist aus lange gewohnten Gebieten der Arbeit verdrängt worden. Der rein mechanischen ist allmählich ein Teil jener Leistungen gefolgt, die eine frühere Zeit nicht ohne die fortwährende Anstrengung intellektueller Kräfte auszuführen vermochte. Unsere Maschine sucht nicht bloß die Muskelkraft, sondern auch die Intelligenz des Handwerkers zu ersetzen. Die unzähligen kleinen Summen geistiger Arbeit, die das alte Handwerk in der Einzelproduktion verausgabte, werden durch jenen einmaligen Akt erfinderischer Leistung erspart, der sich in der Konstruktion der Maschine betätigt. Dadurch ist die Einzelarbeit des Menschen wieder auf die rein mechanische Stufe herabgedrückt, nur daß gegen früher diese mechanische Leistung selbst auf das kleinste Maß beschränkt wurde. Die Intelligenz und Kraft eines Kindes, das auf wenige leichte Handgriffe eingeübt ist, kann unter Umständen eine schwierige technische Leistung zu stande bringen. Unvermeidlich steigt und sinkt aber nicht nur der äußere Wert, sondern auch die sittliche Schätzung der Arbeit mit der Höhe der Leistungsfähig-

keit, die zu ihr erfordert wird. In dem technischen Fortschritt der Kultur liegt daher die schwere Gefahr eines gewaltigen sittlichen Rückschritts. Hat das arbeitende Tier dereinst den Unterdrückten aus der Sklaverei befreit, so droht die Maschine den Besitzlosen wieder zum Sklaven zu machen. Dieser Gefahr kann nur sein Auge verschließen, wer die Schläge nicht merkt, die den Rücken eines Andern treffen. Aber verkehrt wäre es freilich, auch hier Hilfe zu hoffen, indem man den vergeblichen Versuch machte, das Rad der Weltgeschichte wieder rückwärts zu drehen. Die Gefahren, welche die Kultur mit sich führt, kann nur der weitere Fortschritt der Kultur wieder beseitigen. Zum Teil mag hier die Hilfe von der Vervollkommnung der technischen Werkzeuge selbst kommen, die, indem sie die Aufgabe der Entlastung von mechanischer Arbeit vollenden, der Ausübung jener intellektuellen Kräfte umso freieren Raum lassen, die niemals durch tote Werkzeuge zu ersetzen und daher niemals in ihrem Werte herabzudrücken sind. In einer andern, freilich äußerlichen Richtung hat dieser ihre eigenen Nachteile ausgleichende Einfluß der Technik längst schon begonnen: in dem umfassenderen materiellen und geistigen Verkehr, der sich durch die maschinenmäßige Verwendung der bewegenden Naturkräfte entwickelt. Doch das Beste wird auch hier der sittlichen Gesinnung zu tun bleiben, wie sie teils in dem freien gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen zueinander, teils in der Gesetzgebung sich betätigt. Sind doch auch jene älteren Formen sittlicher Gebundenheit, die eine nun großenteils hinter uns liegende Kulturentwicklung mit sich führte, die Sklaverei und die Leibeigenschaft, nicht zum wenigsten solchen inneren Motiven erlegen, in die allmählich der Antrieb äußerer Bedingungen sich verwandelte.

d. Die Vervollkommnung der Verkehrsmittel.

Zwischen der technischen Verbesserung der Hilfsmittel des Daseins und seiner Veredlung durch die geistige Kultur nimmt der Verkehr eine mittlere Stellung ein. Er selbst beruht ganz und gar auf der Anwendung technischer Hilfsmittel. Ein Verkehr, der über die engsten und vorübergehendsten Beziehungen hinausging, hat sich erst mittels des Wagens und der Schiffahrt zu entwickeln begonnen. Das Zeitalter des Dampfes und der Elektrizität aber nähert sich mit raschen Schritten dem Ziel, wo die auf unserer Erde vorhandenen Entfernungen kein erhebliches Hindernis für ihre Durchmessung mehr abgeben, und wo alle Teile der dem Einflusse der

Kultur unterworfenen Menschheit in einem ununterbrochenen geistigen Zusammenhang stehen.

Auch hier hat sich das Hilfsmittel den Zweck erst geschaffen. Noch als die ersten schüchternen Versuche mit den neuen Werkzeugen des Verkehrs gemacht wurden, bewegten sich bekanntlich die Vorstellungen über ihre Tragweite in den engen Grenzen der früheren Erfahrung. Das Hilfsmittel hat aber hier nicht nur ungeahnt und fast ungewollt den Zweck geschaffen, sondern es hat auch die Hindernisse beseitigt, die ältere Lebensgewohnheiten und internationale Rechtszustände ihm bereiteten. In diesem Wechselspiel der Erfolge hat sich der Verkehr selbst wieder als ein Mittel erwiesen, das neue, ungeahnte und in der Regel erst kurz vor ihrem Eintritt mit Bewußtsein gewollte Erfolge herbeiführte. Wir sind noch heute mitten in dieser durch den schnell wachsenden Verkehr entstandenen sozialen und internationalen Umwälzung begriffen und vermögen daher deren letzte Erfolge nicht zu übersehen. Nur zwei Ergebnisse sind nicht zu verkennen. Das eine besteht in der Erweiterung des wirtschaftlichen Güterverkehrs, wodurch partielle Notlagen immer leichter ausgeglichen und die Existenzen, die, von ihrer Arbeit lebend, der Gunst und Ungunst wirtschaftlicher Verhältnisse am meisten ausgesetzt sind, vor verderblichen Schwankungen ihrer Lebenslage geschützt werden. Die Erde ist groß genug, um alle Notstände ausgleichen zu können, die sie im einzelnen vermöge der Naturbedingungen, unter denen sie steht, hervorbringt; aber erst der Verkehr läßt diese Eigenschaft allmählich zur Wirkung kommen. Das zweite, in seinen weiteren Folgen vielleicht noch wichtigere Resultat ist der größere Umfang persönlicher Betätigungen, der dem Einzelnen erschlossen wird. Der Arbeitsmarkt, dereinst ein örtlich oder mindestens provinziell beschränkter, ist mehr und mehr ein nationaler und teilweise selbst internationaler geworden. Je weniger infolgedessen das Interesse der Völker Störungen dieses wachsenden friedlichen Verkehrs erträgt, umso stärker werden die Bürgschaften gegen kriegerische Verwicklungen. Der Gedanke internationaler Schiedsgerichte, vor einem Jahrhundert noch als utopische Träumerei verspottet, ist unter der zwingenden Macht der Verkehrsinteressen schon mehr als einmal zur Wirklichkeit geworden. Die größere Freiheit des persönlichen Verkehrs, zusammen mit der gesteigerten Erzeugung und Bewegung materieller Güter, hat endlich jenes Aufblühen und Anwachsen der Städte verursacht, die, so schlimm die Schattenseiten des großstädtischen Lebens auch sein mögen, doch der An-

spannung technischer Erfindungskraft und der Verbreitung intellektueller Bildung seine Dienste leistet. Wenn in älteren Zeiten Kunst und Wissenschaft nur unter dem Schutz der Höfe gedeihen konnten, so bieten sich heute ihrer Entfaltung fast ebensoviele Pflegestätten, als Zentren städtischen Lebens einen größeren Aufwand für öffentliche Zwecke möglich machen. Infolge dieser umfassenderen Zwecke findet zugleich das gemeinnützige Wirken der Einzelnen reichere Gelegenheit sich zu äussern, und die Größe der allgemeinen Interessen läßt leichter engherzige Sonderbestrebungen verstummen.

Daß freilich gerade der Verkehr auch sittliche Nachteile mit sich führt, ist augenfällig, und daß dadurch für ganze Zeiten der Vorzug der gesteigerten Kultur ein fragwürdiger werden kann, ist nicht zu bestreiten. Abgesehen von den Gefahren, die das städtische Leben durch die allzuleichte Gelegenheit zur Befriedigung persönlicher Wünsche, durch die Verführung zu gewinnbringenden Beschäftigungen ohne solide Arbeit, durch den Zusammenfluß unsittlicher Elemente, die das Getreibe der Stadt als den günstigen Boden für ihre der Gesellschaft feindlichen Bestrebungen aufsuchen, bietet — die ungeheure Schnelligkeit, mit welcher der moderne Verkehr materielle Güter wie Gedanken in Umlauf setzt, übt an und für sich schon auf jeden eine zerstreuende Wirkung aus. Die moralische Kraft, deren der Einzelne bedarf, um sich auf die Verfolgung bestimmter Lebensziele zu richten, ist darum vielleicht eine größere als ehedem, indes zugleich die öffentliche Pflicht neben dem eigenen Lebensberuf eine gesteigerte Aufmerksamkeit für jene unzähligen Angelegenheiten verlangt, die das allgemeine Interesse beschäftigen. Nimmt man hinzu, daß überall die materielle wie die geistige Produktion an Umfang ins ungeheure gewachsen ist, und daß die Hilfsmittel, die den neuen Erwerb bald in die zunächst beteiligten, bald in die weitesten Kreise verbreiten, unendlich geschäftiger sind als früher, so kann man sich der Überzeugung nicht verschließen, daß das Leben für den modernen Menschen zwar im einzelnen leichter, im ganzen aber um vieles schwerer geworden ist. Es stellt ihm größere Aufgaben, und es stellt an ihn größere Forderungen, selbst außerhalb der ihm zunächstliegenden Lebensziele. Ein Maß von Kraft, das ehedem dem Mittel der Ansprüche genügen mochte, kann heute unter deren Last zusammenbrechen. Gleichwohl lassen diese Schatten der Kultur den Wunsch nicht aufkommen, daß ihr Werk ungetan geblieben wäre. Wie für den Einzelnen große Unter-

nehmungen nicht möglich sind ohne große Gefahren, so ist die Kultur kein Gut, das allen, die von ihm berührt werden, unmittelbar reife sittliche Früchte beschert, sondern dieses Gut setzt nur in den Stand, im Guten wie im Schlimmen mehr zu erreichen, als ohne dasselbe erreichbar wäre.

e. Die geistige Kultur.

In dieser Beziehung steht mit der Entwicklung der Besitzverhältnisse, der technischen Hilfsmittel und des Verkehrs auf gleicher Linie der von ihnen bestimmte letzte Faktor der Kultur, der die Wirkungen aller andern zusammenfaßt: die geistige Kultur. Je allgemeiner die intellektuelle Bildung ist, je mehr ein gewisses Maß derselben zur Forderung wird, die nicht nur der Einzelne an sich selbst, die Familie an ihre Glieder, sondern sogar der Staat an seine Bürger stellt, umsomehr wird dadurch das hauptsächlichste Hindernis beseitigt, das der praktischen Humanität die tatsächliche Ungleichheit der Menschen in den Weg legt. Die Forderung der allgemeinen Menschenliebe behält immer den Charakter eines theoretischen Postulates, solange eine tiefe Kluft geistiger Bildung den Menschen vom Menschen trennt. Ein weitgereister Naturforscher hat die Äußerung getan, er liebe den Neger, wenn er sich in einer möglichst großen räumlichen Distanz von ihm befinde; doch diese theoretische Liebe verwandle sich in instinktive Abneigung, sobald er dem schwarzen Menschenkind unmittelbar gegenüberstehe. Es ist aber nicht sowohl der abweichende physische Habitus als die völlige Verschiedenheit des Denkens und Fühlens, welche die Annäherung erschwert. Sobald die gemeinsame Bildung übereinstimmende Vorstellungen und Interessen erweckt hat, lernen wir allmählich über jene äußeren Unterschiede hinwegsehen.

Doch die Gleichheit der Bildung schließt nicht etwa Gleichheit des Wissens und Könnens in sich. Diese findet nicht bloß an der tatsächlichen Ungleichheit der menschlichen Anlagen ihre Grenzen, sondern sie verträgt sich auch schlechterdings nicht mit jener Vielseitigkeit der Bestrebungen, die ihrerseits eine notwendige Folge der Entwicklung der Kultur und der Bildung ist. Vielmehr beschränkt sich die Forderung der Gleichheit naturgemäß auf diejenigen Lebensgebiete, die wirklich allen gemeinsam sind, auf die allgemein menschlichen Interessen also, die teils aus der Zugehörigkeit zur nämlichen bürgerlichen Gesellschaft, teils aber, über diese hinausreichend, aus den übereinstimmenden sittlichen und ästhetischen Anschauungen und

Gefühlen entspringen. Unsere modernen Bildungsbestrebungen wandeln darin nicht selten auf Irrwegen, daß sie diese Gemeinschaft der Bildung, die allein erstrebenswert und beglückend ist, mit einer Übereinstimmung des Wissens und Könnens verwechseln, die, wenn überhaupt erreichbar, für die ungeheure Mehrzahl der Menschen ein Unglück oder mindestens eine überflüssige Last wäre. Hand in Hand mit jenen falschen Bildungsbestrebungen geht dann das falsche Streben nach Gleichheit, das nicht in den von Beruf, Lebensstellung und äußeren Glücksgütern unabhängigen sittlichen Eigenschaften, sondern umgekehrt gerade in diesen äußeren Dingen die Gleichheit herzustellen sucht. Auch dieses Streben freilich ist nicht ganz ohne ein sittliches Motiv. Insoweit es aus der Ansicht entspringt, daß eine gewisse Sicherheit der äußeren Lebensführung erforderlich sei, wenn jene Gleichheit der sittlichen Bildung ermöglicht werden solle, hat es in der Beschränkung auf diese Forderung seine Berechtigung. Denn unter allen bedenklichen Moralprinzipien ist das der sogenannten Selbsthilfe eines der zweideutigsten. Vortrefflich für den, der den Willen und die Kraft hat sich selbst zu helfen, heilsam für den, dem es nur an der nötigen Energie des Handelns fehlt, aber wertlos für jenen, der zu schwach ist, um den Kampf zu bestehen, ist es ein Verbrechen im Munde desjenigen, der es auf andere anwendet, denen er nicht helfen will. Da die Gleichheit der Bildung sich niemals auf die Gleichheit des Wissens und Könnens beziehen kann, so wird sie auch niemals die Unterschiede der Leistungsfähigkeit der Menschen, der Stellung und des Einflusses, die sie sich durch jene erringen, beseitigen können. Es sei denn, daß es möglich wäre, der Fiktion gewaltsam Geltung zu schaffen, daß alle Anlagen und alle Leistungen einander gleichwertig seien. Gegen die Gleichheit der Anlagen hat aber die Natur ihr Veto eingelegt, und die gleiche Wertschätzung aller Leistungen kann gegen unsere intellektuellen, ästhetischen und ethischen Urteile nicht standhalten. So bleibt denn nur *eine* Gleichheit als möglicher und wirklicher Zweck übrig: sie besteht in dem gleichen *Recht* zur Erwerbung der geistigen Güter, welche die Kultur hervorgebracht hat. Dieses Recht schließt, wenn es nicht eine leere Form bleiben soll, die Forderung ein, daß, so verschieden die Lebensstellungen der Einzelnen auch sein mögen, keinem durch den Kampf mit der Not des Daseins die Teilnahme an jenem der Menschheit gemeinsamen Besitze versagt sei. Diese Forderung bleibt jedoch ein *sittliches* Postulat, das von der Kultur selbst ebensosehr bedroht wie unterstützt wird, und das daher nicht

als ihr Ergebnis, sondern als ihre notwendige ethische Ergänzung sich darstellt.

f. Die sittlichen Vorteile und Nachteile der Kultur.

Hierin ist die Antwort schon angedeutet, die uns die Betrachtung der Tatsachen des sittlichen Lebens auf die alte Streitfrage gibt, ob die Kultur die Sittlichkeit fördere oder nicht. Der ethische Einfluß der Kultur ist überall ein doppelseitiger. Wie sie der Vertiefung und Verfeinerung der sittlichen Begriffe Vorschub leistet, so eröffnet sie nicht minder der Abweichung vom Guten die mannigfaltigsten Wege. Sie schafft neue Verbrechen, die, wie verschiedene Gestalten des Betrugs und der Fälschung, erst durch die Bedingungen der Kultur hervorgerufen werden; und sie gibt den ältesten Formen der Rechtsverletzung, dem Raub und dem Mord, neue Waffen in die Hand, die, in dem Maße als sie selbst Erfindungskraft und planmäßige Vorausberechnung in Anspruch nehmen, die moralische Schwere des Verbrechens vergrößern. Dazu kommt, daß Motive, die auf einer früheren Stufe ihre moralische Wirkung nicht verfehlen, auf einer späteren unwirksamer werden. Indem die verwickelten Verhältnisse der Gesellschaft die Aussicht eröffnen, daß der Urheber einer Tat unerkannt bleibe, büßt die Furcht vor der Strafe ihre abschreckende Wirkung ein. Von den schlimmsten Folgen wird aber namentlich die Erschütterung der religiösen Beweggründe des sittlichen Handelns. Für den, dessen Sittlichkeit bloß in der Furcht vor einer künftigen Wiedervergeltung ihre Quelle hat, fällt jede Veranlassung weg, sich vor Schuld zu bewahren, wenn ihm der Glaube an diese Wiedervergeltung verloren geht. Nun bringt freilich die geistige Kultur neue und unegoistische Triebfedern der Sittlichkeit hervor, die im einzelnen Fall jenen Verlust reichlich ersetzen können. Aber nicht immer halten Gewinn und Verlust sich die Wage. Ganze Zeitalter leiden, wie der Sittenverfall in der römischen Kaiserzeit eindringlich lehrt, unter der Schwere des Schicksals, daß ihnen die alten Motive der Sittlichkeit verloren gegangen sind und sie neue noch nicht gewonnen haben.

So stehen überall der höheren ethischen Vervollkommnung, zu der die Kultur die Hilfsmittel bietet, die stärkeren Antriebe zur Immoralität und die Hilfe, die sie bereitwillig auch dieser gewährt, gegenüber. Hiedurch kommt es, daß auf einer primitiven Kulturstufe der moralische Zustand ein gleichförmiger ist. Wie der Naturmensch schon in seinem physischen Habitus geringe individuelle

Unterschiede bietet, so sind auch auf moralischem Gebiet die Abweichungen nach oben und unten von einem mittleren Zustande unerheblichere. Könnte darum nicht, wenn man nur auf die Gesamtsumme der Güter und Übel blickt, der größere Wert des Guten, der auf der Höhe der Kultur erreichbar ist, durch die Steigerung des Schlechten überwogen werden? Und würde dann nicht jener ursprüngliche Zustand, wo der Mensch zwar das Gute noch nicht in seinen schönsten, aber auch das Schlechte nicht in seinen häßlichsten Formen kennt, an sich vorzuziehen sein? In der Tat, diese Frage ist aufzuwerfen. Aber es ist ebenso gewiß, daß sie niemals zu beantworten ist, wenigstens in dem Sinne nicht, in dem eine solche Antwort allein einen ethischen Wert hätte, unter der Voraussetzung nämlich, daß dem Menschen die Wahl zwischen verschiedenen Kulturstufen freistünde, ähnlich wie er zwischen verschiedenen möglichen Handlungen die bessere wählen kann. Niemand aber kann sich das Zeitalter wählen, in dem er zu leben wünscht. Wir können die Helden der homerischen Welt oder das Rittertum des Mittelalters bewundern; wir können sogar subjektiv der sittlichen Anschauungsweise der einen vor der einer anderen Zeit, ja vor der unserer eigenen den Vorzug geben. Aber es gibt keine Zeit und keine Kultur, die wir als ein allgemein gültiges Vorbild für alle Zeit hinstellen könnten. Denn dies würde das Verlangen in sich schließen, daß das geistige Leben rückwärts gehe oder stille stehe. Darin bestand das Ungesunde und bisweilen Lächerliche der Bestrebungen der Romantik, daß sie das Mittelalter nicht bloß bewunderte, sondern es in der modernen Kunst und sogar in dem modernen Leben wiederherstellen wollte, daß also z. B. Protestanten katholisch wurden, weil das Mittelalter katholisch gewesen war. Jeder Mensch steht in seiner Zeit und innerhalb ihrer Kultur, und eine andere ist für ihn außer Frage. Wenn diese Kultur sittliche Gefahren in sich birgt, die eine andere nicht gekannt, so liegt also darin nur eine Aufforderung für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft, diesen Gefahren entgegenzuwirken, und mitzuhelfen, daß die günstigen Elemente der Kultur über die ungünstigen den Sieg davontragen.

Selbst vom Standpunkte jener bloß subjektiven Wertschätzung aus, die gewisse Kulturstufen um ihrer sittlichen Eigenschaften willen bevorzugt, ohne sie darum wieder zurückrufen zu wollen, ist aber zu beachten, daß wir die sittlichen Tatsachen nicht, wie etwa die Gegenstände der Natur, als in allen ihren Eigenschaften gegeben ansehen dürfen, die so, wie sie sind, angenommen oder verworfen

werden müssen. Wie das sittliche Leben des Einzelnen in dem freien Willen seine ursprüngliche Quelle hat, so unterliegen auch seine äußeren Bedingungen wieder der freien Wahl dessen, der sie auf sich einwirken läßt. Wenn die höhere Kultur ebensowohl größere Gefahren wie reichere Hilfsmittel zur Vervollkommnung des sittlichen Lebens bietet, so sind dies nicht Naturkräfte, die unter allen Umständen einander ganz oder teilweise aufheben müssen, sondern entgegengesetzte Motive, zwischen denen zu wählen ist. Frägt man daher nicht, welche Folgen die Kultur überhaupt mit sich führen kann, sondern — wie die Frage, da Kultur und Sittlichkeit einander durchkreuzende, nicht sich deckende Gebiete sind, von Rechts wegen allein gestellt werden darf — welche Hilfsmittel sie dem Willen zur Verfügung stellt, der sich zum Guten entschieden hat, so kann nicht mehr bezweifelt werden, auf welcher Seite der Vorzug zu suchen sei.

3. Allgemeine Ergebnisse.

a. Die psychologischen Elemente der Sittlichkeit.

Die Begriffe gut und böse, sittlich und unsittlich sind in den vorangegangenen Betrachtungen vorläufig überall in ihrem einem ziemlich unbestimmten Sprachgebrauch entnommenen Sinne verwendet worden, wobei dahingestellt bleiben mußte, ob diese Begriffe wirklich in dem allgemeinen Bewußtsein hinreichende Klarheit besitzen, und ob sie überhaupt bestimmt zu begrenzen seien. Da nun die sittlichen Vorstellungen, wie wir sahen, mit den veränderlichen Bedingungen der Naturumgebung wie des Kultureinflusses selbst sich verändern, so kann der Zweifel entstehen, ob das sittliche Leben wirklich ein zusammenhängender Tatbestand sei, und nicht vielmehr in verschiedene, zum Teil gar nicht sich deckende Erscheinungen zerfalle. Wechseln nicht gut und böse, Tugend und Laster so ungeheuer in der Auffassung der Menschen, daß diese Begriffe immer nur innerhalb beschränkterer Zeitperioden und Lebenskreise einen annähernd ähnlichen Inhalt besitzen, während sie darüber hinaus gänzlich voneinander abweichen, ja möglicherweise in Gegensätze sich umwandeln? Ein Achill oder Odysseus, in denen die Zeit, die zuerst den homerischen Gedichten lauschte, Vorbilder männlicher Tugend sah, wie anders erscheinen sie dem stoischen Philosophen oder gar dem brahmanischen Weisen und frommen Christen, denen

Zorn und Rache, List und Betrug, selbst wenn diese in dem Dienste rühmlicher Zwecke zu stehen scheinen, als verabscheuenswerte Verbrechen gelten! Gegenüber dieser so schwankenden Natur der sittlichen Vorstellungen im allgemeinen Bewußtsein erhebt sich dringend die Frage, ob es überhaupt allgemeingültige Elemente des Sittlichen gibt, oder ob nicht vielleicht das Einzige, was als ein gemeinsames Merkmal anzuerkennen ist, sich darauf beschränkt, daß überall *gewisse* Handlungen gebilligt und *andere* mißbilligt werden, wobei aber der Inhalt dieser einem verschiedenen Werturteil unterworfenen Tatsachen der allerverschiedenste sein könnte. Diese Frage ist umso wichtiger, als offenbar die *allgemeinen* Elemente der sittlichen Vorstellungen, sofern solche überhaupt existieren, diejenigen sein müssen, von denen die *wissenschaftliche* Untersuchung der sittlichen Erscheinungen auszugehen hat.

Die Bemerkung liegt nahe, jene Veränderlichkeit der sittlichen Vorstellungen möge ihren Grund darin haben, daß alle geistigen Vorgänge der *Entwicklung* unterworfen sind, und daß daher eine, zwar nicht *allgemeingültige*, so doch *alleingültige* Bedeutung denjenigen Elementen des Sittlichen zukomme, die sich bei der letzten und höchsten Entwicklungsstufe desselben als die maßgebenden erkennen lassen. Doch auch diesem Gesichtspunkte gegenüber kann wieder die Frage erhoben werden, ob denn schon mit Sicherheit irgendwo diese letzte und höchste Stufe erreicht, und ob nicht hier, wie bei andern Entwicklungen, mindestens die *Keime* zu den späteren Zuständen bereits in den früheren enthalten seien. Keine geistige Entwicklung ist denkbar ohne eine bestimmte *Kontinuität der Gefühle und Vorstellungen*. Wie das Denken des Mannes mit dem des Kindes trotz aller Verschiedenheit durch zahlreiche Fäden verbunden ist, so werden daher auch auf sittlichem Gebiet Elemente nicht fehlen können, die hier einen ähnlichen Zusammenhang bewirken, und denen in diesem Sinne Allgemeingültigkeit zukommt.

Als solche allen Entwicklungsstufen des sittlichen Lebens gemeinsame Elemente werden vor allen Dingen gewisse *formale* Eigenschaften der sittlichen Vorstellungen anzuerkennen sein. Eine formale Bedeutung besitzt aber zunächst die Tatsache, daß das Sittliche in *Gegensätzen* sich ausprägt, an die überall die Urteile der Billigung und Mißbilligung geknüpft sind. Hiezu kommt als zweite formale Eigenschaft die, daß als sittlich erstrebenswert gewisse Güter gelten, deren Genuß eine *dauernde* Befriedigung ver-

spricht. Dieser Gedanke der Dauer prägt sich namentlich in den religiösen Vorstellungen aus, die unter Zuhilfenahme der Vergeltungs- und der Unsterblichkeitsidee die sittliche Befriedigung zu einer zeitlich unbegrenzten, also absolut dauernden zu erheben suchen.

Doch diese formalen Bestimmungen reichen sichtlich durchaus nicht zu, um das sittliche Lebensgebiet von andern abzugrenzen, und sie selbst weisen über sich hinaus. Unsere Billigung und Mißbilligung ist stets bedingt durch einen bestimmten Inhalt wertvoller Handlungen, und jene Eigenschaft der Dauer, die der sittlichen Befriedigung vor andern Affekten zukommt, kann gleichfalls nur aus der eigentümlichen Natur des Sittlichen entspringen. Nun ist es von vornherein unzulässig, den allgemeingültigen Inhalt des Sittlichen Bedingungen zu unterwerfen, die nicht selbst schon allgemein menschlicher Art sind, also z. B. solchen, die einer bestimmten, wenn auch noch so frühen Kulturstufe angehören. In so ferner Vorzeit auch Familie, Staat und äußere Rechtsordnung sich gebildet haben, ihre Ursprünglichkeit ist allzu fragwürdig, als daß wir sie mit der Entstehung der sittlichen Vorstellungen selbst auf gleiche Linie stellen oder gar die letzteren aus ihnen ableiten dürften. Vielmehr müssen wir umgekehrt annehmen, daß alle jene gesellschaftlichen Formen, in denen sich die sittlichen Anschauungen betätigen, erst aus diesen oder mindestens unter ihrer Mitwirkung entsprungen sind. Was bleibt uns aber dann als spezifischer Inhalt des Sittlichen anderes übrig, als gewisse psychologische Elemente, die keine spezifischen äußeren Bedingungen, sondern nur die überall gleiche Natur des Menschen selber voraussetzen? In der Tat sind uns nun solche Elemente in gewissen Trieben entgegengetreten, die zwar in sehr verschiedener Weise entwickelt sein können und darum sehr vielgestaltig in der Erfahrung sich äußern, die aber doch an sich immer und überall die nämlichen bleiben. Sie sind es, die jene beiden großen Erscheinungsgebiete hervorbringen, die wir als die hauptsächlichsten Grundlagen des sittlichen Lebens kennen lernten: die religiösen Anschauungen und das gesellschaftliche Leben, Gebiete, die dann freilich wieder in der mannigfaltigsten Weise sich gestalten und in die vielseitigsten Wechselwirkungen miteinander treten.

Diesen zwei großen Gruppen allgemeiner Tatsachen entsprechen nun zwei psychologische Grundmotive, deren allgemeingültige Natur auf der Konstanz beruht, mit der sie im menschlichen Bewußtsein wirksam werden: die Ehrfurchts- und die Neigungs-

gefühle. Beide beziehen sich ursprünglich auf gänzlich verschiedene Objekte: die Ehrfurchtsgefühle auf übermenschliche Wesen und Kräfte, die Neigungsgefühle auf die Mitmenschen. Auf jenen beruht zunächst das religiöse, auf diesen das soziale Leben des Menschen. Beide Grundtriebe treten dann aber in die mannigfaltigsten Verbindungen und gewinnen so einen sich wechselseitig verstärkenden Einfluß auf die von ihnen abhängigen Lebensgestaltungen. Insbesondere erwächst jene erweiterte Humanität, welche die höchsten Blüten des gesellschaftlichen Lebens hervorbringt, ursprünglich auf religiösem Boden. Die ganze Entwicklung der Sittlichkeit, so ungeheuer weit ihre Stufen infolge der angedeuteten Wechselwirkungen und des Einflusses nebenhergehender intellektueller Momente voneinander abliegen, beruht so auf der Betätigung jener beiden Grundtriebe der menschlichen Natur. Die Entwicklung dieser Triebe führt aber nicht bloß auf übereinstimmende psychologische Elemente zurück, sondern sie ist auch bestimmten psychologischen Gesetzen unterworfen, die trotz aller Verschiedenheit der Einzelgestaltungen des Lebens einen nicht minder allgemeingültigen Charakter besitzen.

b. Die psychologischen Gesetze der sittlichen Entwicklung.

Die Entwicklung der sittlichen Anschauungen zerfällt, wo immer sie uns in zureichender Vollständigkeit gegeben ist, in vier Stadien, deren charakteristische Merkmale hauptsächlich durch das wechselseitige Verhältnis der verschiedenen nebeneinander herlaufenden Einzelentwicklungen bestimmt werden. Das erste dieser Stadien können wir das vorsittliche nennen. Es ist freilich selbst bei den primitivsten Naturvölkern nicht mehr ganz unberührt von Motiven, die schon in die folgende Stufe hinüberreichen. Immerhin können wir mit größter Wahrscheinlichkeit aus der ganzen weiteren Entwicklung auf seine Existenz zurückschließen. In diesem vorsittlichen Stadium fühlt sich zwar der Mensch an den Genossen der gleichen Horde enger gebunden als an den Stammesfremden. Er lebt daher in Gemeinschaft. Die Horde gewährt ihm Schutz und Befriedigung der Lebensbedürfnisse. Aber die Spuren des Sympathiegefühls, das ihn an den Genossen bindet, werden überwuchert von ungebändigter Selbstsucht. Der Dämonenglaube zeitigt zwar die Affekte der Furcht und des Schreckens; doch von religiösen Ehrfurchtsgefühlen ist schwerlich schon eine Spur zu finden. Mythologische Anfänge ohne religiöse Bestandteile, soziale Verbindungen ohne die Wirksamkeit

irgend merklicher ethischer Motive charakterisieren daher dieses erste, vorsittliche Stadium. Das zweite Stadium ist das der Erweckung primitiver sittlicher Motive. Das Stammesgefühl wächst in gemeinsamer Tätigkeit und in der Abwehr fremder Gewalt. Die ursprüngliche Dämonenfurcht entläßt durch den beginnenden Ahnenkult die ersten religiösen Gefühle. Die so unter dem Aufkeimen der Sympathie- und Ehrfurchtsgefühle und der wachsenden Rückwirkung dieser auf jene beginnenden Anfänge des sittlichen Lebens scheinen überall von gleichartiger Beschaffenheit zu sein: die sozialen Triebe sind von beschränkter Natur, noch immer durch ein rohes Selbstgefühl überwuchert. Noch sind es nur äußere Vorzüge, solche, die dem Träger selbst und seinen Genossen nützlich sind, die als Tugenden geschätzt werden. Dieser Zustand ändert sich dann allmählich durch den Einfluß religiöser Vorstellungen und durch die Wechselwirkungen, in welche die religiösen Gefühle mit den sozialen Trieben treten. Es beginnt damit das dritte Stadium, in dem nun, den Unterschieden religiöser und sozialer Bedingungen entsprechend, eine wachsende Differenzierung der Lebensanschauungen eintritt, so daß dieses Zeitalter als das der Sonderung der sittlichen Anschauungen bezeichnet werden kann. Das vierte Stadium wird endlich durch einen Wandel der religiösen Ideen eingeleitet, mit dem sich in allmählich wachsendem Maße der Einfluß des Nachdenkens über die gemeinsamen Eigenschaften und Zwecke der menschlichen Natur verbindet, ein Einfluß, der sich im Sprichwort, in der Dichtung, in mannigfachen, in Sitte und Brauch fortwirkenden Lebensmaximen zu äußern beginnt und seinen Höhepunkt schließlich in der philosophischen Ethik erreicht. Indem diese beiden Einflüsse, der religiöse und der philosophische, mehr und mehr dem sittlichen Leben eine humane Tendenz verleihen, verwischen sich unter ihrer Wirkung wieder die Unterschiede nationaler Anschauungen. Dieses Prinzip der sukzessiven Differenzierung und Unifizierung der sittlichen Begriffe wird gleicherweise durch den Bedeutungswandel der sprachlichen Bezeichnungen wie durch die Geschichte der religiösen und sozialen Kultur bestätigt.

Innerhalb der so bestimmten Entwicklung macht nun aber noch ein allgemeineres Prinzip seine Einflüsse geltend, dessen Verkennung, wie man wohl sagen darf, an so manchen verfehlten ethischen Theorien die Hauptschuld trägt: das Prinzip der Heterogonie der Zwecke. Mit diesem Namen wollen wir die allgemeine Erfahrung bezeichnen, daß in dem gesamten Umfang menschlicher

Willensvorgänge die Wirkungen der Handlungen mehr oder weniger weit über die ursprünglichen Willensmotive hinausreichen, so daß hierdurch für künftige Handlungen neue Motive entstehen, die abermals neue Wirkungen hervorbringen, an denen sich nun der gleiche Prozeß der Umwandlung von Erfolg in Motiv wiederholen kann. Der Zusammenhang einer Zweckreihe besteht demnach nicht darin, daß der zuletzt erreichte Zweck schon in den ursprünglichen Motiven der Handlungen, die schließlich zu ihm geführt haben, als Vorstellung enthalten sein muß, ja nicht einmal darin, daß die zuerst vorhandenen Motive die zuletzt wirksamen selbständig hervorbringen, sondern er wird wesentlich dadurch vermittelt, daß infolge nie fehlender Nebeneinflüsse der Effekt einer Handlung mit der im Motiv gelegenen Zweckvorstellung im allgemeinen sich nicht deckt. Gerade solche außerhalb des ursprünglichen Motivs liegende Bestandteile des Erfolgs können aber zu neuen Motiven oder Motivelementen werden, aus denen neue Zwecke oder Veränderungen der ursprünglichen hervorgehen. Diese durch die Wirkungen bedingten Veränderungen der Motive können bald allmählich, bald schnell erfolgen. Teils hiervon, teils von dem Umfang der Zweckreihe hängt es ab, wie nahe oder wie fern das erste Motiv und der zuletzt erstrebte Zweck einander liegen.

Das Prinzip der Heterogonie der Zwecke ist es, das hauptsächlich über den wachsenden Reichtum sittlicher Lebensanschauungen Rechenschaft gibt, in deren Erzeugung sich die sittliche Entwicklung betätigt. Auch geht aus ihm hervor, wie falsch man diese Entwicklung auffaßt, wenn man annimmt, was uns auf einer späteren Stufe als Beweggrund einer Handlung entgegentritt oder wahrscheinlich dünkt, das sei von Anfang an für diese bestimmend gewesen. Vielmehr aus dem vorsittlichen ist in stetigen Übergängen das sittliche Leben hervorgegangen. In dem Zusammenleben des Menschen haben die sinnlichen Geschlechts- und Gemeinschaftstriebe allmählich sittliche Elemente in sich aufgenommen. Gleichzeitig ist aber das mythologische Denken mit religiösen Bestandteilen durchsetzt worden, und soziale und religiöse Motive in ihrem Zusammenwirken ließen so schließlich die vollkommeneren Gestaltungen des sittlichen Lebens aus sich hervorgehen. Dem Mythus entstammt die Religion, den Bedürfnissen und Trieben der zur Horde Vereinigten die Sitte, und aus Sitte und Religion in ihrer Wechselwirkung ist die Sittlichkeit hervorgewachsen, ein Erzeugnis, in dem sich jene Faktoren so sehr durchdringen, daß es keine einzige bedeutsamere Erscheinung

des sittlichen Lebens gibt, an der nicht beide beteiligt wären. Im allgemeinen ist es die Sitte, die dem sittlichen Tun seine äußere Form gibt, ihm die Lebensgebiete anweist, in denen es sich betätigt, indes die Religion die Verinnerlichung des sittlichen Bewußtseins auf sich nimmt. Nachdem so Sitte und Religion die Sittlichkeit aus sich geboren, tritt endlich diese mehr und mehr selbständig ihren Erzeugern gegenüber, als ein Gebiet von Gesinnungen und Handlungen, das zwar auf die Sitte zurückwirken, und das mit der religiösen Gesinnung fortan Beziehungen unterhalten kann, das aber an sich nunmehr unabhängig von beiden geworden ist. So ist die reife Sittlichkeit das mündig gewordene Kind von Religion und Sitte.

Indem nun in dieser Entwicklung jede Stufe als die Vorbereitung auf die folgenden erscheint, verbietet es sich zugleich, dem zukünftigen Geschehen Grenzen zu ziehen, die nur in unserer gegenwärtigen Auffassung begründet sind. Die Wirklichkeit ist immer reicher als die Theorie. Darum mag es uns höchstens vergönnt sein, in allgemeinen Umrissen den Weg vorauszuerkennen, den die nächste Zukunft nehmen wird. Die sittlichen Zwecke überhaupt aber sollen wir nicht in den engen Umkreis unserer unmittelbaren Wünsche und Hoffnungen bannen. Das Einzelne will betrachtet sein „sub specie aeternitatis“. Dabei ist freilich nicht mit dem Philosophen, der diesen Ausspruch getan, die Unendlichkeit als eine gegebene, von uns unmittelbar im Begriff zu erfassende, sondern sie ist als eine werdende zu betrachten, als eine unendliche Aufgabe, deren Teile wir erkennen, indem wir sie lösen.

4. Das sittliche Leben und die sittlichen Weltanschauungen.

In den Tatsachen des sittlichen Lebens sind die allgemeinsten Grundlagen für die Erkenntnis der Motive, Zwecke und Normen des sittlichen Handelns enthalten. Diese Erkenntnis wird aber erst von dem Augenblick an zu einem selbständigen Ausdruck des sittlichen Bewußtseins, und zugleich zu einem neuen Faktor des sittlichen Lebens selbst, wo sich die Reflexion jener Tatsachen bemächtigt, um über Grund und Zweck der bis dahin instinktiv befolgten sittlichen Forderungen Rechenschaft abzulegen. Auf diese Weise tritt nun die Ausbildung sittlicher Weltanschauungen den Tatsachen des sittlichen Lebens ergänzend zur Seite.

Gliedern wir die Entwicklung dieser Weltanschauungen, der geläufigen Einteilung der Geschichte folgend, nach den drei großen Perioden des Altertums, des Mittelalters und der Neuzeit, so bewahrt diese für das weitere Gebiet der historischen Zusammenhänge bekanntlich vielfach unzulängliche Scheidung gerade für die sittlichen Lebensanschauungen am ehesten eine Berechtigung. Denn hier in der Tat bilden das Auftreten des Christentums einerseits und die mit der Ausbildung der modernen nationalen Literaturen Europas Hand in Hand gehende Erneuerung des geistigen Lebens in Kunst, Wissenschaft und Religion anderseits so bedeutsame Marksteine der Entwicklung, daß dagegen alle sonstigen Einflüsse, so wichtig sie an sich immerhin sein mögen, in die zweite Linie zurücktreten. Freilich weist aber diese Gliederung zugleich auf eine Beschränkung hin, die sich der Versuch einer Entwicklungsgeschichte der sittlichen Weltanschauungen auferlegen muß, wenn er nicht in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen den verbindenden Faden verlieren und das bleibend Wertvolle, das in dem sittlichen Bewußtsein der Gegenwart nachwirkt, hinter so manchem relativ Gleichgültigen oder mindestens für uns nicht mehr Verwertbaren verschwinden lassen will. Denn so sehr man von vornherein dem Glauben sich zuneigen mag, daß die sittlichen Anlagen und darum auch die sittlichen Ziele der Menschheit übereinstimmende seien, so gewiß ist es, daß die direkten Einflüsse geschichtlicher Vergangenheit, unter denen unser heutiges sittliches Bewußtsein steht, im wesentlichen eingeschlossen sind in dem, was wir der Kultur des griechischen und römischen Altertums verdanken, und was in der mit dem Zerfall dieser Kultur zusammengehenden Ausbreitung des Christentums über die Völker Europas seine letzte Quelle hat. Ihr einigendes Band findet aber schließlich das Ganze dieser Entwicklung in seinem Verhältnis zur antiken Kultur. Denn wie der Übergang dieser Kultur in das Christentum den ersten, so bezeichnet der Rückgang auf ihre Errungenschaften im Anfang der Neuzeit den zweiten großen Einschnitt in dem Werdegang der sittlichen Weltanschauungen.

In der Ausbildung dieser Weltanschauungen setzt sich nun fort, was uns in den Tatsachen des sittlichen Lebens als ein unmittelbares Produkt der äußeren und inneren Bedingungen des menschlichen Daseins entgegentrat. In diesen Tatsachen sind die letzten, der bewußten Erkenntnis ihrer Bedeutung anfänglich noch ermangelnden, dann im weiteren Verlauf mehr und mehr selbst schon von be-

stimmten ethischen Vorstellungen getragenen Voraussetzungen eingeschlossen, aus denen sich allmählich die sittlichen Weltanschauungen gestalten. Indem sich diese in den mannigfachsten Versuchen betätigen, über Sinn und Zusammenhang des sittlichen Lebens Rechenschaft zu geben, wirken sie aber wieder auf das Leben zurück. In beiden Beziehungen, als Ausdrucksformen und als Faktoren der sittlichen Entwicklung, bilden sie fortan besonders wertvolle Zeugnisse derselben. Decken sie sich auch nicht in allen Punkten mit dessen wirklichem Inhalt, so zeigen sie doch auf das deutlichste, was einer Zeit als sittlich wertvoll gilt, und was nicht, und was diese als die letzten Beweggründe der subjektiv durch das eigene Gewissen, objektiv durch Religion, Sitte und Recht sanktionierten Willensnormen ansieht.

In dieser doppelten Beziehung, als eine zu klarem Bewußtsein erhobene Vorstellung von der Bedeutung des zuvor instinktiv geübten sittlichen Tuns, und als eine unter Umständen nach mannigfachen Richtungen auseinandergehende Reflexion über dessen Beweggründe, bildet die Entwicklungsgeschichte der sittlichen Weltanschauungen eine naturgemäße Fortsetzung der Entwicklung der Sittlichkeit selbst, wie sie uns in den Tatsachen des sittlichen Lebens gegeben ist. Die ethischen Lehren der Philosophen sind eine wichtige, aber sie sind keineswegs die einzige Quelle einer solchen Geschichte der sittlichen Selbstbesinnung. Vieles, was schon in Sitte und Recht, sodann was in Sage und Dichtung, im Sprichwort und in sonst überlieferten Lebensmaximen zum Ausdruck kommt, gehört nicht weniger hierher. Auch in diesem besonderen Fall hat daher die Philosophie hauptsächlich darin ihren Wert, daß in ihr der Geist der Zeit selber sich spiegelt. In solchem Sinne, nicht als individuelle Überzeugungen einzelner Denker, sondern als Zeugnisse der sittlichen Lebensanschauungen ihrer Zeitalter sollen im folgenden die ethischen Systeme der Philosophen herangezogen werden. Darum bleibt hier vieles Einzelne unberücksichtigt, was für eine Geschichte der philosophischen Ethik von Bedeutung wäre. Überdies aber kann es sich für den vorliegenden Zweck ebensowenig um eine eingehende Geschichte des sittlichen Bewußtseins handeln, wie das Vorangegangene eine irgend vollständige Schilderung der Grundlagen des sittlichen Lebens zu geben beabsichtigte. Vielmehr soll auch hier nur versucht werden, innerhalb der oben angegebenen Grenzen die Entwicklungsgeschichte der sittlichen Weltanschauungen in ihren Hauptumrissen und mit Rücksicht auf die wichtigeren ethischen Probleme zu schildern.

Hierbei bilden nun in der Fülle der Zeugnisse, die wir der Literatur und den sonstigen Überlieferungen der Völker entnehmen können, die ethischen Reflexionen der Philosophen allerdings in doppelter Beziehung besonders wertvolle Zeugnisse. Erstens liegt es von vornherein in der Tendenz der philosophischen Betrachtung, die sittlichen Ideen womöglich auf ihre Quellen zurückzuverfolgen, und sie nicht bloß in einzelnen Richtungen, sondern in ihrem ganzen Zusammenhang zu berücksichtigen. Zweitens aber führt gerade diese Vertiefung in die Probleme in der Regel zugleich eine Einseitigkeit der Betrachtung mit sich, wie sie den sonstigen Zeugnissen des sittlichen Bewußtseins nicht oder mindestens nicht in gleichem Grade eigen ist. Indem die Philosophie den letzten Quellen des sittlichen Bewußtseins nachforscht, fühlt sie sich, dem auch hier sich regenden Einheitstrieb der Vernunft folgend, meist erst befriedigt, wenn sie diese Quellen sämtlich wieder aus einer einzigen abgeleitet hat. So entstehen in den ethischen Systemen der Philosophie durchgängig einseitig gezeichnete Bilder der sittlichen Anschauungen des Zeitalters selbst, und von dem ethischen Gesamtcharakter einer Zeit gewinnt man dann erst eine einigermaßen zutreffende Vorstellung, wenn man alle jene von abweichenden Standpunkten aus gezeichneten Bilder zusammennimmt. Besteht hierin zweifellos eine Unvollkommenheit der in den ethischen Systemen niedergelegten sittlichen Weltanschauungen, so liegt doch auch ein gewisser Vorzug darin, daß durch jene Sonderung die verschiedenen ethischen Motive, die eine Zeit bewegen, in eine klarere Beleuchtung rücken, und daß in ihnen ein wichtiger Faktor der sittlichen Entwicklung selbst zum Ausdruck kommt: der Kampf der sittlichen Weltanschauungen.

Zweiter Abschnitt.

Die Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen.

Erstes Kapitel.

Das griechisch-römische Altertum.

1. Die Ethik der Griechen.

a. Die Lebensanschauungen der homerischen Welt.

In den homerischen Gedichten tritt uns eine sittliche Weltanschauung entgegen, die man lange Zeit für eine dem griechischen Denken von Anfang an eigene gehalten hat, welche im großen und ganzen selbst noch in der Blütezeit des hellenischen Lebens geherrscht habe. Das ist nach allen Merkmalen geistiger Entwicklung eine innerlich unmögliche Vorstellung. Die homerische Kultur ist nichts weniger als eine primitive: sie setzt eine lange, unserem Blick freilich entschwundene Vergangenheit voraus; und ebensowenig konnte die Weltanschauung, von der sie getragen ist, von dauerndem Bestande sein, wie sie denn auch in der uns zugänglichen geschichtlichen Zeit manche Wandlungen erfahren hat. Aber sie ist nicht nur der Zeit nach eine begrenzte, nach rückwärts wie vorwärts, sondern sie ist sichtlich das Eigentum der Bevorzugten, die auf den Höhen der Gesellschaft stehen. Was in den niederen Schichten des Volkes gedacht und geglaubt wurde, davon schweigt das homerische Epos. Alles spricht aber dafür, daß eben hier alte Glaubensvorstellungen und alte Sitte fortan gepflegt wurden, um dann in späterer Zeit, als sich das mittlere Bürgertum zur herrschenden Macht erhob, ebenfalls wieder in den Vordergrund zu treten.

Doch, wie dem auch sei, Wirklichkeit ist sie einmal gewesen, diese homerische Welt. Ihre Lebensanschauung ist schwerlich die der sagenhaften Vergangenheit, die das Epos schildert; aber sie ist

die der Vornehmen und Edeln seiner eigenen Zeit, und sie hat vermöge der Eigenart des griechischen Volksgeistes, und vielleicht nicht ganz ohne den Einfluß dieser homerischen Dichtungen selbst, auf Jahrhunderte hinaus nachgewirkt, zuerst als lebendiges Vorbild eines auch noch dem späteren Griechen begehrenswert erscheinenden Lebens, dann allmählich nicht weniger durch den Widerspruch, den dieses bei allen edeln Zügen doch rohe Kulturideal bei einer feiner fühlenden und ernster gerichteten Zeit fand. So bleibt die homerische Weltanschauung, so wenig sie eine ursprüngliche ist, und so wenig sie eine bleibende war, doch auch für uns noch der Ausgangspunkt jener Anschauungen über Wert und Unwert des Daseins, über Ursprung und Zweck des menschlichen Lebens, die sich bei den Griechen gebildet hatten und sich dann von ihnen aus in der abendländischen Welt weiterentwickelten. Das Einzigartige, für uns heute noch unwiderstehlich Bezaubernde dieser homerischen Weltanschauung liegt aber in der lebensfreudigen, tatkräftigen Stimmung, die über ihr ausgebreitet ist, in einer Stimmung, die in ernster Arbeit, in der stählenden Übung der Kräfte und deren Erfolgen zugleich den höchsten Genuß sieht, und sich alle die düstern Gedanken, die solche Stimmung stören könnten, fernzuhalten sucht. Überall gilt dem homerischen Griechen das wirkliche Leben mit seinen Freuden und Schmerzen, seinen Gütern und Enttäuschungen als der einzige Grund und Zweck des Handelns. Auch die Götter haben für ihn nur eine Bedeutung als Stifter und Erhalter der natürlichen Lebensordnung. Und das Leben glücklich zu gestalten, ist das Ziel alles menschlichen Strebens. So gewinnt hier die Eudämonie, die Glückseligkeit, jene herrschende Bedeutung, die sie in der praktischen Ethik der Griechen bis in die späteren Zeiten bewahrt hat. Die Kehrseite dieser lichtfreudigen Lebensauffassung bilden innerhalb der religiösen Vorstellungen die Schilderungen des Lebens nach dem Tode. Der Hades, das Reich der Schatten, gilt als eine düstere Stätte freudlosen Daseins. Keine Hoffnung erfüllt dieses Dasein mit Bildern eines glücklichen, dem irdischen überlegenen Lebens; nur die Schrecken des Todes, der Eindruck des Abschieds von allem, was dem Menschen teuer ist, setzt sich in jenes dunkle unterirdische Reich fort. Auch die strafende Gerechtigkeit der Götter gehört daher ursprünglich ganz und gar dem irdischen Leben an*). Liegt aber auch alles Glück und alle Freude des Lebens im Diesseits,

---

*) Vgl. oben Abschn. I. S. 91.

so besteht doch der Wert desselben nicht etwa nur in äußeren Glückgütern, noch auch sucht man sich über Schmerz und Unglück hinwegzutäuschen. Vielmehr, das Glück will durch Übung aller Kräfte des Körpers und Geistes, durch Zügelung der Begierden, durch ausdauernde Beharrlichkeit errungen sein. Sind Tapferkeit und Beharrlichkeit dem homerischen Griechen die vornehmsten Tugenden, so sind daher nicht minder unentbehrlich Klugheit und Besonnenheit. Nicht bloß der siegreiche Heldenmut eines Achilleus und die reife Lebensweisheit eines Nestor, sondern auch die den Feind überlistende Verschlagenheit eines Odysseus gelten als rühmenswert, indeß Eitelkeit, Prahlerei, Schmähsucht, wie sie in einem Thersites verkörpert sind, Spott und Verachtung herausfordern.

Von der kränklichen Blässe der Reflexion ist diese homerische Ethik noch unberührt. Sie schildert Vorbilder tugendhaften Verhaltens und ihre Kehrseiten. Auch an Regeln fehlt es nicht ganz, die da andeuten, wie man sein und handeln müsse, um glücklich zu werden. Aber von der Frage, was denn das Glück sei, ist kaum die Rede, oder, wo dies geschieht, da wird, abgesehen von der Fülle der äußeren Lebensgüter und ihrem Genuß, das Glück in den Eigenschaften gesehen, die den Einzelnen vor andern auszeichnen, und in der Tüchtigkeit der Leistungen, in denen er diese Eigenschaften betätigt. Auch diesen Zug hat die Ethik der Griechen bis in späte Zeiten bewahrt. Neben jener Grundvoraussetzung der Eudämonie, als des selbstverständlichen Ziels menschlichen Strebens, ist in ihr die Tugend immer der herrschende Begriff geblieben, wenn auch dieser ebenso sich gewandelt hat, wie das Wort Arete selbst. Als glücklich und tugendhaft zugleich gilt aber nicht nur dem homerischen Griechen, sondern zumeist auch noch dem der späteren Zeit der Mensch, dessen geistige und körperliche Kräfte ungehemmt sich entfalten können, der durch die allseitige Übung dieser Kräfte sich und andere erfreut, so daß ihm Ansehen bei den Mitlebenden und rühmliches Andenken bei den Nachkommen gesichert sind. Als glücklich gilt sodann der, der mit Nachkommen gesegnet ist, die in ähnlicher Weise sich auszeichnen; als glücklich endlich aber auch der Hellene gegenüber dem Barbaren, wenngleich hier die homerische Welt den schroffen Gegensatz späterer Zeiten noch nicht kennt, ebenso wie in ihr der Gegensatz zwischen Herrn und Sklaven durch die noch bestehenden patriarchalischen Zustände wesentlich gemildert erscheint. Immerhin ist in dem lebendigen Stammesgefühl der homerischen Helden schon die Grundlage gegeben zu jenem Staatsgefühl

der besten hellenischen Zeit, die es als eines der höchsten Güter ansieht, einem blühenden, in den Werken des Friedens wie des Krieges vor andern sich auszeichnenden Staat anzugehören. Hieraus entspringt dann jene freilich wohl auch späterhin nur bei Einzelnen zu klarem Buwußtsein gelangte Gesinnung, nach der die staatliche Gemeinschaft unbedingt dem Einzeldasein übergeordnet, der Einzelne um des Staates und nicht der Staat um des Einzelnen willen da sei. Vor den Stammes- und Staatsgenossen sich auszuzeichnen, Ruhm zu erringen unter den Mitlebenden, Ruhm noch bei den Nachkommen, das gilt darum für den Einzelnen als ein Glück, das ein Herodot, der gewiß auch hierin der Wortführer der Gebildeten seiner Zeit ist, höher schätzt als alle äußeren Güter.

Hat die homerische Weltanschauung das Leben und Denken der Griechen, mindestens in den oberen Schichten der Gesellschaft, auf Jahrhunderte hinaus beeinflußt, so würde das sicherlich nicht denkbar sein, wäre sie nicht ein echter Ausdruck des griechischen Volksgeistes selbst gewesen, mochte sie auch besonderer Kulturbedingungen zu ihrer Entfaltung bedürfen. Diese Weltanschauung ist aber eine so eigenartige, trotz der hohen Entwicklung geistiger Kräfte, die sie voraussetzt, so ursprüngliche, bei aller Kindlichkeit des Glaubens und Wissens wiederum so besonnene, daß ihr Bild durch die Vergleichung mit andern Kulturen und Zuständen nur getrübt werden kann. Sie ist innerhalb der griechischen Welt ebensowenig ein Zeitalter der „Aufklärung", wie sie etwas anderes als einige oberflächliche Analogien mit unserm „Mittelalter" gemein hat. Solche Ausdrücke sind daher nur geeignet, falsche Ideenassoziationen zu erwecken, die der Eigenart dieser Kultur und dieser Lebensanschauung Eintrag tun.

b. Der Kampf zwischen Religion und Philosophie.

Doch die Lebensauffassung der homerischen Welt konnte, so tiefe Nachwirkungen sie im griechischen Volksbewußtsein zurückließ, doch vor allem in ihren religiösen Grundlagen, dann aber auch in der sittlichen Wertung der Menschen und Dinge nicht unverändert bleiben. Die wachsende Macht des Bürgertums brachte allmählich Anschauungen zur Geltung, die lange in den niederen Schichten des Volkes ein verborgeneres Dasein gefristet haben mochten. Hatten die siegreichen Kämpfe gegen die Barbaren das Staatsbewußtsein der Hellenen mächtig gehoben, so brachten sie zugleich neue, auf fremdem Boden entstandene Ideen unter

ihnen in Umlauf. Die Entwicklung des städtischen und des staatlichen Lebens, die miteinander zusammenfielen, erhöhten die geistige Beweglichkeit. Der in den ionischen Pflanzstädten Kleinasiens beginnende Handel erweiterte den Gesichtskreis, und allmählich begann ein selbständiges Interesse an Erd- und Völkerkunde Einzelne auch aus dem Mutterlande zu fremden Völkern zu führen und die Kunde von diesen, von ihren Göttern und von ihren Unternehmungen in Krieg oder Frieden unter den Griechen zu verbreiten. So wurde allmählich der naive Glaube an die homerische Götterwelt erschüttert. Schon bei Herodot spielt die Reflexion über den Wert des menschlichen Lebens und über das Verhältnis des Menschen zur Gottheit eine stark hervortretende Rolle. Daß niemand vor seinem Ende glücklich zu preisen sei, daß die Götter den Übermut demütigen, und daß der Mensch nicht nur die Strafe, sondern auch, wenn es ihm glücklich geht, den Neid der Götter zu fürchten habe, das ist eigentlich die ständige Moral seiner Erzählungen. Vollends in den Dichtungen der Tragiker tritt uns weit überwiegend der Ernst des Lebens und zuweilen nicht unvernehmlich der Groll über eine Weltordnung entgegen, die den Schuldlosen mit dem Schuldigen leiden läßt. Schon bei Äschylus äußert er sich zunächst mehr in schweren Zweifeln an der Gerechtigkeit der Götter, als in solchen an den Göttern selbst, bis freilich auch dieser Zweifel vernehmlich in den Schöpfungen des dritten der drei großen Tragiker, des Euripides, anklingt. Damit beginnt zugleich bei Dichtern und Rednern jener Preis der guten alten Sitte, der, wenn er auch nicht immer beweist, daß die alte Sitte wirklich gut war, doch ein ziemlich sicheres Zeichen geänderter sittlicher Lebensanschauungen zu sein pflegt.

In diese Bewegung greift nun, von den griechischen Kolonien ausgehend, die Entwicklung der Philosophie ein. Sie ist vielleicht mehr Ausdruck der neuen Zeitstimmung, als daß sie selbst auf diese erheblich gewirkt hätte. Denn es sind zunächst einzelne Männer, die sich, wahrscheinlich nur von wenigen ihrer Zeitgenossen verstanden, mit den Waffen des strengen Denkens an die grossen Probleme des Daseins heranwagen. Der Geschichte der Wissenschaft gelten diese Männer heute noch als die ersten, die von der phantastischen Naturbetrachtung der mythischen Kosmogonien zu dem Versuch, das Wesen der Welt in Begriffen zu erfassen, fortgeschritten seien. Jener älteste Abriß einer Geschichte der Anfänge der Philosophie, die wir in dem ersten Buch der aristotelischen Meta-

physik besitzen, beeinflußt hier bis auf den heutigen Tag unsere Schätzung dieser ältesten Denker. Weil es dem Aristoteles in dieser Einleitung seinem Thema gemäß nur auf eine Schilderung und Kritik der vorangegangenen kosmologischen Lehren ankam, so gelten uns jene noch heute schlechthin als „Kosmologen“ und „Physiker“. Und doch fehlt es nicht an Spuren, die darauf hinweisen, daß diese Zeit des 7. und 6. Jahrhunderts eine Zeit gewaltiger ethischer und religiöser Bewegungen gewesen ist, die vor allem in eben jenen „Kosmologen“ einen energischen Ausdruck fanden. Von zwei Punkten ist, so scheint es, diese Bewegung ausgegangen. Auf der einen Seite steht der Pythagoreismus sichtlich in enger Fühlung mit uralten orphischen Geheimkulten. Er ist wahrscheinlich aus solchen hervorgegangen, indem unter dem Einfluß des beginnenden wissenschaftlichen Denkens das Streben sich regte, für die in jenen Kulten gepflegten Vorstellungen von der Seele und dem künftigen Leben eine Begründung zu suchen*). In dem pythagoreischen Bund, der selbst mehr den Charakter einer religiösen Sekte als den einer philosophischen Schule besitzt, tritt uns so zum ersten Male eine tief in die ethische Entwicklung der kommenden Zeiten eingreifende Erscheinung entgegen, die sonst zumeist nur in spärlichen Andeutungen erhalten blieb: das ist der in diesen Jahrhunderten stark zunehmende Einfluß eines religiösen Sektenwesens, das neben der öffentlichen Religion in den Mysterienkulten ein verborgeneres Dasein führte, das aber allmählich auf Glauben und Gesinnung einen wachsenden Einfluß gewann. In diesen Sekten wird gerade der Gedanke eifrig gepflegt, den die homerische Lebensanschauung sich so ferne wie möglich gehalten, und der auch der späteren Religion der Griechen, soweit er in ihr eine Rolle spielt, wohl nur aus diesen Kulten zufließt: der Gedanke an das Jenseits, an Tod und Unsterblichkeit, und, was damit eng zusammengeht, die Verschiebung der Vergeltungsvorstellungen aus dem diesseitigen in das jenseitige Leben. Daß damit neben den bacchischen und orgiastischen Ausartungen, die besonders da sich bemerklich machten, wo das Treiben dieser Kulte in die Öffentlichkeit trat, im ganzen diese religiösen Sekten eine ernstere Lebensrichtung begünstigten, dafür ist der pythagoreische

*) Erwin Rhode, Psyche, 2. Bd., 3. Aufl., S. 137 ff. Schon Th. Ziegler hat übrigens, hier im Gegensatze zu Zeller, die Bedeutung des Pytagoreismus wesentlich auf ethischem Gebiet gesehen. (Die Ethik der Griechen und Römer, 1881, S. 27.)

Bund mit seiner Forderung der Reinheit des Lebens, seiner Askese, seiner strengen Gymnastik des Körpers und Geistes, die nun nicht mehr als ein erfreuendes Spiel, sondern als ernste Pflichterfüllung geübt wird, endlich mit seiner Hinneigung zu spartanischen Sitten und Staatseinrichtungen ein sprechendes Zeugnis. In der aus dem Orient auf griechischen Boden verpflanzten Seelenwanderungslehre aber äußert sich gleichzeitig das Streben, jenen religiösen Unsterblichkeitshoffnungen samt den an sie geknüpften Vergeltungsvorstellungen eine immerhin wissenschaftliche Form zu geben; und indem diese Form von den Vorstellungen weit abwich, in denen sich die öffentliche Religion ein Fortleben nach dem Tode dachte, regte sich hier die nämliche Selbständigkeit des Denkens, wie sie auch in den kosmologischen Spekulationen der pythagoreischen Schule den überkommenen mythischen Weltbildern gegenübertrat.

Hier steht nun zugleich der Pythagoreismus mit jener andern Gedankenbewegung in naher Beziehung, die den zweiten Ausgangspunkt der neuen ethischen Richtung dieses Zeitalters bildet, und die daneben energisch bemüht ist, die kosmogonische Dichtung durch ein begreifendes Verständnis der Welt zu ersetzen. Sie ist es, die, nachdem sie bei den alten milesischen Physikern begonnen, in den Schöpfungen Heraklits und der Eleaten am mächtigsten nachwirkt. Wenn einige, wie Aristoteles berichtet, von Thales, dem ersten der milesischen Physiker, gesagt hatten, an die Stelle des Okeanos und der Thetys habe er das Wasser gesetzt, so wirft dieses Wort, wahrscheinlich ohne es zu wollen, ein helles Licht auf die gewaltige religiöse Bedeutung dieser neuen Art der Weltbetrachtung. Die alten homerischen Götter konnten ihr gegenüber nicht mehr standhalten; und unausbleiblich mußte diese religiöse Umwälzung nun auch tiefgreifende Veränderungen des sittlichen Bewußtseins mit sich führen. „Die Gottheit ist ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr," sagt Xenophanes. „Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden, wie die Menschen, so würden die Rosse roßähnliche, die Ochsen ochsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade selbst das Aussehen hätte." Von Homer und Hesiod heißt es: „Alles haben sie den Göttern angehängt, was nur bei Menschen Schimpf und Schande ist: Stehlen und Ehebrechen und sich gegenseitig Betrügen." Heraklit aber spricht: „Homer verdiente aus den Preiswettkämpfen verwiesen und mit Ruten gestrichen zu werden." Und: „Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, hat

kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein lebendiges Feuer." Hier kann von einem Kompromiß mit der alten Religion nicht die Rede sein. Solche Worte, gewaltig, wie ihnen nur manche aus dem Munde der Propheten des alten Bundes verglichen werden können, erheben die Forderung einer neuen religiösen Weltanschauung, die mit der seitherigen nichts mehr gemein hat. Daß diese Forderung auch die einer neuen sittlichen Lebensanschauung in sich schließt, das erhellt aber klar aus dem verdammenden Urteil, mit dem hier die homerische Welt in der sie repräsentierenden Dichtergestalt getroffen wird. Und noch andere Worte von hohem sittlichem Ernst, die aus einer von der Sonne Homers nicht beschienenen, weit abliegenden Welt zu kommen scheinen, klingen uns aus so manchem Satz Heraklits entgegen. Über das Glück heißt es: „Bestände das Glück in körperlichen Lustgefühlen, so müßte man die Ochsen glücklich nennen, wenn sie Erbsen fressen." Gegen die Sühnezeremonien: „Reinigung von Blutschuld suchen sie vergebens, indem sie sich mit Blut besudeln, wie wenn einer, der in Kot geraten, sich mit Kot abwaschen wollte." Ferner: „Frevelmut soll man eher löschen als Feuersbrunst," und: „Eigendünkel ist eine fallende Sucht." Über gut und böse heißt es: beide seien eines, da doch auch die Ärzte durch ihre Guttaten nur die Krankheit aufheben. Das Denken aber wird der größte Vorzug genannt, und „die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen und nach der Natur zu handeln, auf sie hinhörend". Doch „der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, und ob du jegliche Straße abschrittest, so tiefen Grund hat sie" *). Sicherlich, das ist eine andere religiöse und sittliche Weltanschauung als die homerische. Selbst Demokrits Eudämonismus, so sehr er in dem Genuß des wirklichen Lebens seine Befriedigung findet, wie weit ist er doch entfernt von den Idealen der homerischen Welt! Über den Lebensregeln, die uns von ihm erhalten sind, liegt eine ungetrübte Heiterkeit des Gemüts, ein in der tiefen Überzeugung von den bleibenden geistigen Werten des Daseins ruhender Friede ausgebreitet, zu dem, wie man hier erst begreift, jenes wunderbare Gebäude einer unwandelbaren gesetzlichen Weltordnung, das er in seiner Atomistik entwarf, die harmonische äußere Ergänzung bildet; und wie verkehrt es ist, diesen Denker um einiger naturphilosophischer

*) Ich folge hier den trefflichen Übersetzungen von H. Diels, Die Fragmente der vorsokratischen Philosophen, 1903, S. 49 ff.

Analogien willen mit dem Schlagwort des Materialismus abtun zu wollen, springt klar in die Augen. „Wer nach geistigen Gütern strebt," so spricht Demokrit, „der strebt nach göttlichem Gewinn, wer nach leiblichem, nach irdischem." Und weiterhin: „Gut ist noch nicht Nichtfreveln, sondern nicht freveln wollen." „Adel der Zugtiere besteht in der Wohlbeschaffenheit ihres Körpers, der der Menschen in der guten Verfassung ihres Charakters." „Wer Unrecht tut, ist unglücklicher, als wer Unrecht leidet." „Wer niemanden liebt, kann auch von niemanden geliebt werden." „Aus der Klugheit erwachsen diese drei Früchte: wohl denken, wohl reden, recht handeln" *). Freilich, Gedanken wie diese können nur das Eigentum weniger, weit über die Menge emporragender Menschen sein. Immerhin sind sie aus ihrer Zeit hervorgegangen, und eine Zeit, die solche Gedanken reifte, muß auch sonst starke Antriebe ethischer Selbstbesinnung in sich enthalten haben.

c. Das Zeitalter der sophistischen Aufklärung.

Fast in überstürzter Hast hat die nun kommende Zeit diese ethische Selbstbesinnung gesteigert und sie in weite Kreise getragen. Indem die politischen Geschicke auf lange hinaus Athen zum Mittelpunkt der geistigen Bildung und damit zum Sammelpunkt vorwärts strebender Geister machten, begann hier mit dem perikleischen Zeitalter jene erste, wirkliche Aufklärungsperiode, welche die Geistesgeschichte erlebt hat. Wenn sie im Hinblick auf die Männer, die die Hauptträger der Bildung dieser Zeit waren, die „sophistische" genannt wird, so tut man dabei freilich gut, zunächst sich der Ideenverbindungen zu entschlagen, die der Name des Sophisten wachzurufen pflegt, seit Plato seine vernichtenden Streiche gegen die Sophistik geführt hat. Mochten diese die eiteln und herabgekommenen späteren Vertreter dieser Klasse mit Recht treffen, die Bedeutung der Sophistik überhaupt wird davon nicht berührt. Wenn diese Männer als die ersten aus der Unterweisung in den Fundamenten der allgemeinen Bildung und aus der Anleitung zu den Kenntnissen und Künsten, deren man in dem regen öffentlichen Leben bedurfte, einen Beruf machten, so war dieser neue Beruf eben aus den Bedürfnissen der Zeit hervorgewachsen; und wenn sie für die Ausübung desselben Bezahlung nahmen, so war

*) Fragmente der vorsokratischen Philosophen, griechisch u. deutsch von H. Diels, S. 402 ff.

das nicht minder eine Folge jener Erhebung des minder begüterten Mittelstandes zu Ansehen und Einfluss, in der sich selbst schon die neue Zeit ankündigte. Bezeichnend genug für die Verbreitung dieser neuen geistigen Bewegung ist es, daß diese Lehrer der Beredsamkeit und anderer, namentlich im politischen Leben nützlicher Kenntnisse aus den verschiedensten Gegenden Griechenlands herstammten. Wenn Athen zum bevorzugten Schauplatz der Tätigkeit dieser Wanderlehrer wurde, so war das wiederum nur eine Folge der dominierenden Stellung, die es auch auf geistigem Gebiet errungen. Wie der Beruf der Sophisten ein Erzeugnis der Zeit war, so ist aber nicht minder die Lebensanschauung, die ihre Führer vertreten, aus den Bedingungen dieser Zeit hervorgegangen. War der alte naive Götterglaube schon durch die vorangegangene Philosophie erschüttert, so waren die kosmologischen Spekulationen, in denen diese das Welträtsel zu lösen versuchte, durch die Widersprüche, in die sie miteinander traten, ihrerseits zweifelhaft. Bereits bei den jüngeren Eleaten und den Schülern Heraklits war daher eine starke Skepsis auch gegenüber diesen Begriffsdichtungen hervorgetreten. Vor allem jedoch war das Interesse selbst ein anderes geworden. Das Wort, das einmal Sokrates aussprach, daß man von den Wiesen und Bäumen nichts lernen könne, es bezeichnet treffend die wachsende Gleichgültigkeit gegen die Naturphilosophie. Der Mensch, sein Wesen, sein Tun, seine Schöpfungen in Sprache, Sitte, Staat — das sind die herrschenden Probleme dieser griechischen wie jeder späteren Aufklärungszeit. Die Stellung aber, die sie danach zur Religion einerseits und zur Wissenschaft anderseits einnimmt, sie wird schlagend durch die zwei Worte bezeichnet, die den geistigen Führer dieser ganzen Aufklärungsbewegung, den Protagoras, zu ihrem Urheber haben: „Was die Götter betrifft, so weiß ich nicht, daß sie sind, noch daß sie nicht sind; denn dies zu wissen hindert die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens," und: „Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, und der nicht seienden, daß sie nicht sind." Nicht der Glaube an die Götter wird durch den ersten dieser Sätze zurückgewiesen, sondern der Anspruch, ihr Wesen erkennen zu wollen. Religion und Wissenschaft haben nichts mehr miteinander zu tun, und der einzige Gegenstand dieser ist schließlich der Mensch. Er allein ist das Maß der Dinge: die Welt ist so, wie sie ihm erscheint. Damit braucht die Erkenntnis keineswegs auf den subjektiven, individuell veränderlichen Sinnenschein eingeschränkt zu

werden, und Protagoras selbst hat schwerlich schon diese verneinende Skepis vertreten, mit der dann freilich die spätere Sophistik zu prunken pflegte*). Selbstherrlich aber tritt er ihr in dem gegenüber, was er aus eigener Kraft hervorbringt. Darum ist das menschliche Denken und Handeln nicht bloß der nächste und wichtigste Gegenstand menschlichen Interesses, sondern es ist auch derjenige, der eigentlich allein und unmittelbar unserem Erkennen erschlossen ist. Was Wunder, daß diese sophistische Aufklärung hier alsbald der selbstgewissen Überzeugung verfällt, daß uns das Wesen des Menschen aus der eigenen Reflexion über unser Tun und Lassen vollkommen bekannt sei. Wie der aufgeklärte Philosoph selbst ein verständig überlegender Mann ist, so ist ihm alles, was die Menschheit je hervorgebracht hat, Erzeugnis verständiger Überlegung, und der Wert dieses Erzeugnisses besteht in seiner nutzbringenden Anwendung. Die berühmte Frage, ob „aus Natur oder Satzung" (φύσει oder θέσει) was der Mensch erreicht und erzeugt habe, Sprache, Sitte, Recht und Staat, entstanden — das ist die Frage, deren Aufstellung dieses Zeitalter als ein solches der Aufklärung schon hinreichend kennzeichnet. Bis dahin hatte man die natürlichen Erzeugnisse des menschlichen Zusammenlebens als ein Gegebenes hingenommen, wie die Natur selbst. Indem man die Frage erhob, ob diese naive Anschauung die richtige sei, hatte man sie innerlich schon verneinend beantwortet. „Aller Dinge Maß ist der Mensch" — warum sollte er nicht vor allem auch das Maß der Dinge sein, die er selber hervorgebracht hat? Die Frage würde berechtigt sein, wenn nicht die Antwort, welche die sophistische Aufklärung auf sie gibt, selber eigentlich allzu naiv wäre. Weil der Mensch das Maß aller Dinge ist, die er erzeugt, deshalb ist diejenige Eigenschaft des Menschen, die man aus eigener Übung am genauesten kennt, die Reflexion, Ursprung und Maß aller menschlichen Gebilde. Auch das sittliche Leben ist ein Produkt verständiger Überlegung. Der Mensch handelt als einzelner wie in der Gesellschaft so, wie es ihm selbst am besten dünkt, und das Beste ist jedesmal das für ihn Nützlichste. So mündet die Moral der sophistischen

*) Daß das Bild des Sophisten, das die platonischen Dialoge entwerfen, namentlich dieser späteren Sophistik entnommen ist, wird heute wohl allgemein anerkannt. Auf die wesentlich andere Stellung, die Protagoras einnimmt, hat hauptsächlich E. Laas (Idealismus und Positivismus, I, 1879, S. 18 ff.) und dann neuerdings Th. Gomperz (Griechische Denker, I, 2. Aufl., S. 352 ff.). hingewiesen.

Aufklärung unvermeidlich im Egoismus. Schwerlich hat die ältere Sophistik, an deren Spitze Protagoras steht, dies schon in dem Sinne getan, daß sie die selbstsüchtigen Motive des Einzelnen als schlechthin allein maßgebend für sein Tun ansah, sondern, wie der Satz von dem Maß der Dinge vom Menschen überhaupt galt, so mochte auch als die allgemeine Quelle menschlichen Handelns der Egoismus gelten, ohne daß man dabei die Notwendigkeit einer gewissen Selbstregulierung der Interessen verkannt haben wird. Immerhin hat die Sophistik mit dem Charakter der Zeit, deren Ausdruck sie war, darin wohl gleichen Schritt gehalten. Je mehr im Laufe dieser Zeit das öffentliche Leben selbst zum Schauplatz eines Wettlaufs nach Reichtum und Macht wurde, bei welchem der Staat nicht mehr als Selbstzweck, sondern als Mittel zur Ausbeutung persönlicher Interessen erschien, umsomehr versuchten auch diejenigen, die es unternahmen, die jüngere Generation zu solchem Wettkampf heranzubilden, eine theoretische Rechtfertigung dieser unerfreulichen Wirklichkeit. Lag es doch ohnehin bei dem vorherrschenden Betrieb der Rhetorik, dessen man sich befleißigte, nahe genug, den Grundsatz, der als Probe rednerischer Meisterschaft galt, „die schwächere Sache zur stärkeren zu machen", auf Handel und Wandel überhaupt zu übertragen. Doch, wie dem auch sei, der entscheidende Charakter der Sophistik auch auf ethischem Gebiet ist zweifellos der, daß sie die Reflexion zum Maßstab nicht nur, sondern zum Motiv des menschlichen Handelns nimmt. Eine Reflexionsethik auf dem verhältnismäßig naiven Standpunkt der Betrachtung, der hier allein möglich war, konnte aber füglich kaum ein anderes als den Egoismus zur Grundlage haben, mochte dabei immerhin in der Art, wie diese geltend gemacht wurde, hier schon, so gut wie in den späteren, ähnlich angelegten ethischen Systemen, ein nicht unerheblicher Spielraum bleiben. Wie das sittliche Leben selbst aller Wahrscheinlichkeit nach mit der wenig gebändigten Herrschaft selbstsüchtiger Triebe begonnen hat, so konnte auch dieser erste Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Moral kaum ein anderes als das eigennützige Interesse zum leitenden Motiv nehmen, und man würde unrecht tun, wollte man die Ergebnisse einer solchen Reflexion und die Aussprüche tiefster Lebensweisheit, wie sie uns von einem Heraklit oder Demokrit überliefert sind, mit gleichem Maße messen. Bei diesen handelte es sich eben immer noch um unmittelbar erfaßte praktische Lebensnormen. Hier aber wurde, so viel sich sehen läßt,

der erste Versuch gemacht, den in der Natur des Menschen liegenden Quellen des sittlichen Tuns nachzugehen.

In diesem Streben steht nun der Mann, der als der erste in der Erforschung dieser Quellen in die Tiefe gedrungen ist, weil er die praktische Lebensweisheit der älteren Denkergeneration mit dem unermüdlichen Trieb nach Erkenntnis der menschlichen Natur verband, Sokrates, an sich durchaus mit der Sophistik auf gleichem Boden. Er ist ein Sohn des gleichen Zeitalters der Aufklärung. Zwar ist er von einem ungleich lebendigeren religiösen Gefühl erfüllt. Ob er aber den Volksgöttern wesentlich anders gegenüberstand als seine sophistischen Zeitgenossen, darf man bezweifeln. Wenn er dem delphischen Gott seine besondere Ehrfurcht bezeigte, so geschah das wohl weniger um der sonstigen mythologischen Attribute dieses Gottes, als um jenes Wahlspruchs der Selbsterkenntnis willen, den der Gott mit dem Philosophen gemein hatte. Den kosmologischen Mythen und ihren Fortbildungen in der Philosophie vollends stand auch er, ebenso wie der Natur selbst, gleichgültig gegenüber. Ebenso ist das Medium, in dem sich das sokratische Denken bewegt, das gleiche: das der Reflexion, der verständigen Überlegung über die nützlichen und schädlichen Folgen menschlichen Tuns, wobei ohne weiteres die Ergebnisse dieser Reflexion als die Beweggründe des Handelns selber betrachtet werden. So ist auch dem Sokrates der Mensch, und zwar der Mensch der Aufklärung, der über Zweck und Mittel reflektierende, das Maß der Dinge. Auch seine Moral ist eine Verstandesmoral, die, wie es auf dieser relativ naiven Stufe nicht anders sein konnte, eigentlich immer wieder auf den individuellen Nutzen als den entscheidenden Gesichtspunkt zurückkommt. Daraus erklären sich denn auch so manche Aussprüche, wie sie namentlich in der xenophontischen Überlieferung enthalten sind, und an deren Echtheit zu zweifeln kein zureichender Grund vorliegt, Aussprüche, die uns heute mit der Vorstellung eines sittlichen Reformators schwer vereinbar scheinen. Wenn er aber trotz alledem ein solcher Reformator, wenigstens für die Kreise, auf die er Einfluß gewann, wirklich geworden ist, so lag dies eben daran, daß sich hier die reflexionslustige und utilitarische Stimmung dieser Aufklärungszeit mit einem Charakter vom höchsten sittlichen Ernste verband. Der Zwiespalt, der sich zwischen seinem tiefen sittlichen Gefühl und den dürftigen Denkmitteln, über die er verfügte, erhob, trieb ihn dann um so energischer an, nun diesen Denkmitteln wenigstens alles das abzugewinnen, was sich ihnen mit

ernstem Bemühen entringen ließ. Damit hängt die zweite Seite der Bedeutung dieses Mannes zusammen, der ungeheure Einfluß, den er als Erfinder und Meister der Induktion und einer auf positive Begriffbildung gerichteten Dialektik auf die kommende Wissenschaft ausgeübt hat, eine Seite seines Wesens, die, wenn man sie in den Vordergrund stellt, leicht dazu verführen kann, in Sokrates, wie es in der Tat geschehen ist, in erster Linie nur den bahnbrechenden Denker der theoretischen Philosophie zu sehen. Daß diese Ansicht freilich von der ihm eigenen Wertschätzung der Dinge weit abführt, und daß Sokrates selbst in seiner Methode nie etwas anderes gesehen hat als ein Mittel, das der sittlichen Selbsterkenntnis dienen sollte, ist augenfällig. Indem er diese Methode, aus der Zergliederung einzelner Meinungen und Tatsachen die festen sittlichen Begriffe zu finden, die als Richtschnur für das menschliche Handeln dienen könnten, in seiner Gesprächführung übt, bleibt sein Standpunkt ganz und gar derjenige der Reflexionsmoral, wie das schon in dem ausschließlichen Wert sich kundgibt, den er der Erkenntnis beilegt. Aber diese Reflexionsmoral gewinnt doch in dem Maße einen tieferen Inhalt, als seine Untersuchung von Anfang an von hohem sittlichem Ernst getragen, und als sein Denken überall auf die Scheidung des Unwesentlichen und Veränderlichen vom Bleibenden und Wertvollen gerichtet ist. So gelten ihm denn auch alle die Beweggründe als nichtig oder mindestens als untergeordnet, die auf die Befriedigung vorübergehender Lust oder vorübergehenden Nutzens ausgehen, die aber als die wahrhaft menschenwürdigen, die eine dauernde Befriedigung erwecken. Allerdings lassen ihn diese Erwägungen einen seinem Inhalte nach sicher definierten Tugendbegriff nicht gewinnen, daher sich denn auch in seinen Ausführungen nicht nur das Gute und das Nützliche und Angenehme bisweilen vollständig zu decken scheinen, sondern selbst verhältnismäßig untergeordneten Arten des Nützlichen ein ethischer Wert zuerkannt wird. Die ganze Lebensanschauung des Sokrates würde man nach solchen einzelnen Äußerungen falsch beurteilen. Denn so unzulänglich im ganzen sein Standpunkt der ethischen Reflexion auch sein mag, so liegt doch der sophistischen Skepsis gegenüber, die überall die subjektive Veränderlichkeit betont, in jener Forderung der Dauer ein wichtiger Fortschritt. Wird bei der Wahl der Motive dem allein, was nachhaltige Befriedigung gewährt, der Vorzug eingeräumt, so ist damit diese Wahl zur Sache einer weit ausblickenden vernünftigen Überlegung gemacht, die von den vorübergehenden die bleibenden Güter scheidet.

Darum fließt aus jener Forderung unmittelbar der sokratische Satz, daß Tugend und Wissen eins seien, daß also niemand wissentlich Böses tun könne. Außerdem kann aber das bleibend Wertvolle, wie es für das einzelne Bewußtsein ein feststehendes ist, so auch nicht von Subjekt zu Subjekt wandelbar sein, sondern es muß einen allgemeingültigen Wert besitzen. In diesem Sinne schließt sich an den Satz, daß Tugend Wissen, der andere, daß die Tugend lehrbar sei. Nur ein Wissen, das seinen festen Grund in den allgemeinen Gesetzen der Menschennatur hat, kann von dem einen mitgeteilt werden an andere. Das ist der volle Gegensatz zu jener Sentenz des Gorgias, nach der, selbst wenn es ein Wissen gäbe, dieses nicht mitteilbar sein würde.

Doch noch eine weitere Folgerung wird durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit des Tugendbegriffs nahe gelegt. Wenn was für den einen auch für den andern gut und nützlich ist, so kann es nicht mehr geschehen, daß die Interessen der Einzelnen wirklich in Streit geraten, sondern wo ein solcher droht, da muß durch vernünftige Erwägung aller wahren Interessen eine Lösung gefunden werden. Zweifellos ist diese Folgerung von Sokrates am wenigsten in seiner Lehre zum Ausdruck gebracht worden. Seine Aufmerksamkeit war allzusehr der individuellen Lebensführung zugewandt, als daß die darüber hinausgehenden Forderungen zu ihrem gebührenden Rechte gelangt wären. Wenn er nach Xenophons Zeugnis gelegentlich äußerte, derjenige Mann scheine des größten Lobes wert, der seinen Feinden im Bösestun, seinen Freunden im Wohltun zuvorkomme*), so scheint hier sein individueller Nützlichkeitsstandpunkt wenig von der landläufigen Volksmoral abzuweichen. Freilich aber darf man nicht vergessen, daß solche einzelne Aussprüche von den Gelegenheiten abhängen, bei denen sie getan wurden, und daß sie daher nicht immer auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen. Bedeutsamer für Charakter und Tendenz der sokratischen Lehre ist der Hinweis auf die zwei Quellen der Sittengebote, auf die geschriebenen Gesetze des Staates und die ungeschriebenen der Götter**). Er ist hier der philosophische Interpret einer Scheidung, die in dem sittlichen Bewußtsein seiner Zeit sich vollzogen hatte, der Scheidung in das innere moralische Sittengebot und in die äußere Rechtsordnung. In dem Gehorsam gegen beide besteht ihm das

*) Xen., Mem. II 3, 14.
**) Xen., IX 4, 12—25.

Kennzeichen des gerechten Mannes. Hier aber ist zugleich der Punkt, wo sein eigenes Beispiel über den Inhalt seiner Lehren hinausgeht. Seinen eigensten Lebensberuf fand Sokrates in der Belehrung seiner Mitbürger. Zu der ethischen Selbsbesinnung, die ihm Bedürfnis geworden, auch andern nach Kräften zu verhelfen, dies erkannte er als seine höchste sittliche Pflicht, von der er nicht lassen konnte, ohne seinem Leben seinen Inhalt zu nehmen. Doch nicht minder war er von der Überzeugung durchdrungen, und er hat ihr seinen Schülern gegenüber wiederholt Ausdruck gegeben, daß der Gehorsam gegen die Staatsgesetze die Pflicht eines jeden sei. Dem Konflikt zwischen dieser allgemeinen Pflicht des bürgerlichen Gehorsams und der individuellen Pflicht der inneren Berufstreue, die er als ein sittliches Gebot empfand, wußte er nicht anders zu begegnen, als indem er willig dem Todesurteil seiner Richter sich fügte, so leicht es ihm gewesen wäre, durch die Flucht aus dem Kerker oder durch das Versprechen des Verzichts auf seine Lehrweise dem Tod zu entgehen. Mit Recht hat man darum bemerkt, Sokrates sei in den Tod gegangen, weil ihm das Leben ohne jenen freiwillig gewählten Beruf nicht mehr lebenswert schien, und so sei dieser Tod nur eine Bestätigung des nämlichen Eudämonismus, den er in seiner Lehre verkünde. In der Tat, von einem kategorischen Imperativ der Pflicht, dessen Verdienst im kantischen Sinne in der Pflichterfüllung ohne Neigung bestünde, kann bei ihm keine Rede sein. Wohl aber handelt es sich hier um ein Glücksbedürfnis, das mit der Pflicht selber zusammenfällt, weil nur die Pflichterfüllung als erfreulich und erstrebenswert gilt. Dazu ist die sokratische Ethik zu sehr eine selbst erlebte gewesen, als daß ihm pflichtgemäßes Leben und befriedigendes Leben (δικαίως ζῆν und εὖ ζῆν) überhaupt als verschiedenes hätte erscheinen können. Doch ein anderes bleibt die Betätigung einer solchen Einheit im eigenen Leben, ein anderes das lehrhafte Aussprechen derselben. Wenn sonst jene meist hinter diesem zurückbleibt, so besteht umgekehrt die Größe dieses Mannes darin, daß seine Lehre nur eine unvollkommene Annäherung an die sittliche Tat seines Lebens ist. Wenn diese Tat hinwegfiele, was wäre uns heute die sokratische Ethik? Was sie uns ist, das verdankt sie in Wahrheit nicht seiner Lehre, sondern seinem Leben, und vor allem dem Einfluß, den dieses Leben auf den größten philosophischen Ethiker der Griechen, der sich seinen Schüler nannte, gehabt hat, auf Plato.

d. Die Entstehung des Idealismus und der Religionsphilosophie.

Eine geistige Umwälzung von unermesslicher Tragweite, die auf die spätere Weltanschauung der Griechen und auf die ganze Folgezeit bis in unsere Tage herab ihre Wirkungen ausgeübt hat, vollzog sich im unmittelbaren Anschlusse an die sokratische Lehre. Der Mann, dessen Werk diese Umwälzung war, hat aber, so groß sein persönlicher Anteil an ihr sein mochte, sichtlich zugleich unter dem Antrieb der allgemeinen Stimmung gehandelt, die sich gegen die sophistische Aufklärung und gegen die öffentlichen Zustände richtete, für die man, wie so oft, Symptom und Ursache verwechselnd, jene verantwortlich machte. Der Wunsch nach einer geordneten, von sittlichem Geist getragenen Staatsleitung, die Sehnsucht nach einer Religion, die den längst erschütterten Götterglauben ersetzen könne, hatte sich weiter Kreise bemächtigt. Dies sind, so viel sich sehen lässt, die Antriebe, die den größten der sokratischen Schüler in der Arbeit eines langen Lebens jenes wunderbare Lehrgebäude vollenden ließen, in dem sich das Beste, was bis dahin der hellenische Geist hervorgebracht, mit Gedanken verband, die, der Zeit vorauseilend, die Bedürfnisse kommender Geschlechter prophetisch vorauszusehen schienen. Wohl mochte dem Sprößling einer alten Adelsfamilie der spartanische Staat als leuchtendes Vorbild besserer Zustände vorschweben, wohl mochte ihm auch in der mystischen Theologie der orphischen und anderer Geheimkulte manches als tiefsinniges Symbol einer reineren Gotteserkenntnis erscheinen. Aber das Einzigartige dieses platonischen Idealismus bleibt dies, dass er selbst aus jener Aufklärung hervorging, deren Vertreter er in erbitterter Fehde sein Leben lang bekämpfte, und zu der die platonische Ideenwelt einen Gegensatz bildet, wie selten ein größerer in der Geschichte des menschlichen Denkens bestanden hat. Denn aus dem reifsten Erzeugnis des Aufklärungszeitalters, aus der sokratischen Ethik, der sokratischen Induktion und Begriffsdialektik hat sich in allmählichem Fortschritt, weiter zurückliegende Gedanken in sich aufnehmend und neu gestaltend, die platonische Ideenwelt entwickelt.

So schlug der siegreiche Gegner der sophistischen Aufklärung diese zum Teil mit den Waffen, die sie selber geschmiedet hatte. Als Sokratiker, ganz sich selbst in den Geist des Meisters, dem er seine Worte in den Mund legt, hineindenkend, bewegen sich Platos

früheste Dialoge durchaus um jenen Grundbegriff der Ethik, der zumeist unausgesprochen das letzte und höchste Problem des sokratischen Denkens gewesen war, um den Begriff des Guten; und noch bewegen sich hier die Versuche, diesen Begriff zu bestimmen, innerhalb der nationalen Anschauungen. Die Tapferkeit, die Gerechtigkeit, die Frömmigkeit und vor allen die maßhaltende Besonnenheit, die Plato als die vorzüglichsten Tugenden hervorhebt, galten ja allgemein dem Griechen als solche. Auch in der Auffassung der Motive dieser Tugenden entfernt er sich zunächst kaum von seinem Vorbilde, indem er im einzelnen nachzuweisen sucht, daß das tugendhafte Handeln glückbringend und nützlich sei*). Nur darin verrät sich von frühe an das Einheitsbedürfnis des künftigen Metaphysikers, daß er eine innere Verschiedenheit der einzelnen Tugenden nicht anerkennt, sondern der Einheit des Wissens entsprechend auch die Einheit der Tugenden behauptet**). Keine von ihnen könne ohne die andern bestehen, da sie alle beherrscht werden von der Weisheit, als deren einzelne Teile oder Anwendungen die andern betrachtet werden. Schon in den letzten Dialogen dieser sokratischen Periode, wie im „Kriton“ und „Gorgias“, treten nun aber auch bereits die ethischen Motive des ganzen späteren Systems des Philosophen deutlich zu Tage. Indem Plato, vielleicht mehr unter dem Eindruck des sokratischen Todes als der sokratischen Lehre, den Satz: Unrecht leiden sei besser als Unrecht tun, zu einem ethischen Postulat erhebt, dem er in allen seinen Folgen nachzugehen sucht, wird er zu der Überzeugung gedrängt, daß das Gute seinen ihm allein zukommenden, für sich bestehenden Wert hat, der als solcher nicht mit dem Begriff des Nützlichen oder Angenehmen zusammenfalle. Dennoch würde der Gedanke unerträglich sein, zwischen der Lust und dem Guten bestehe ein dauernder Widerstreit. So bleibt kein anderer Ausweg, als der vorübergehenden Lust die unbegrenzt dauernde gegenüberzustellen. Diese, im sinnlichen Leben unerreichbar, kann aber nur in einem übersinnlichen Dasein gesucht werden***). Diese ethische Forderung verbindet sich nun weiterhin mit dem sokratischen Satz, daß Tugend und Wissen eins seien. Auch das Gute, das Objekt aller Tugenden, ist an sich nur Eines: es ist die weltbeherrschende Macht, die sich ebenso betätigt in

*) Protag. 36, 354—359.

**) Ebend. 18, 329 ff.

***) Rep. I 3, 329, V 20, 476 ff., und bes. IX und X.

den Gestaltungen der Natur wie in dem Denken und Handeln des Menschen. Damit wird das Gute zugleich zum Inhalt des Gottesbegriffs. Doch der Versuch, unter dieser Voraussetzung ein Weltbild zu gestalten, findet an der Tatsache des Unvollkommenen und Bösen eine Schranke. Die sinnliche Welt kann darum nur ein unvollkommenes Abbild einer idealen übersinnlichen Welt sein, ein Verhältnis, das dem zwischen den Begriffen und den sinnlichen Vorstellungen entspricht. In unsern Begriffen tragen wir die Erinnerungen an eine übersinnliche, rein geistige Welt in uns; die Sinneseindrücke sind nur die äußeren Anlässe zur Erweckung solcher Erinnerungen. Jedem Objekt des Denkens entspricht so eine Idee, und das Gute ist die höchste der Ideen, der alle andern untergeordnet sind. In der Welt der Ideen herrscht vollständige Harmonie: jede einzelne steht mit der Idee des Guten in Übereinstimmung. In der räumlichen, sinnlichen Welt dagegen wird die Reinheit der Ideen getrübt: hier können die einzelnen untereinander wie mit der Idee des Guten in Widerstreit treten. So entsteht das Böse und Unvollkommene, das in einem künftigen, übersinnlichen Dasein wird überwunden werden, ebenso wie es in einem dieser Gebundenheit an die Sinnlichkeit vorausgegangenen noch nicht vorhanden war.

Daß das ethische Motiv dieser Weltanschauung durchaus mit dem der religiösen Vergeltungsvorstellungen übereinstimmt, ist augenfällig. Die Verwandtschaft mit der mystischen Theologie der Kulte, in denen diese Vorstellungen gepflegt wurden, ist darum wohl in der Neigung Platos zu erkennen, gerade hier seine philosophischen Gedanken in mythologische Bilder zu verhüllen. In dem Rahmen dieser mythologischen Bilder treten dann auch solche Bestandteile der alten Vergeltungsvorstellungen wieder auf, die in der philosophischen Gestaltung der Ideenlehre keinen Platz finden konnten, wie der Gedanke einer Bestrafung der Sünder und eines Läuterungsprozesses der Schuldigen*). Bedeutsamer noch ist ein anderer, ebenfalls in die mythische Form gekleideter, aber in seinem Kern echt philosophischer Gedanke, der die Frage der Entwicklung der sittlichen Ideen in dem empirischen Bewußtsein berührt. Mit dem Satze, daß dieses die Ideen in der Form der sinnlichen Vorstellungen schaut, ist eine innere Beziehung dieser Vorstellungen zu den Ideen, vor allem auch zur Idee des Guten vorausgesetzt. Aber es ist

*) Phädrus 248 ff. Phädon 109—115. Rep. X. 614 ff.

zugleich gefordert, dass diese Idee nicht in unverhüllter Gestalt dem Bewusstsein gegeben sei, sondern ebenfalls in einer sinnlichen Form, aus der erst das dialektische Denken den der Idee adäquaten Begriff erzeugt. Diese sinnliche Form des Guten ist nach Plato das Schöne. So führt er hier den alten hellenischen Gedanken einer inneren Einheit des καλόν und des ἀγαθόν in seine Philosophie ein. Im Phädrus knüpft er diesen Gedanken an das mythologische Bild des Eros, des Liebesgottes, an, der als ein von den Göttern stammender Wahnsinn von dem Liebenden Besitz ergreife, indem er an dem Anblick des Schönen die Liebe entzünde, die eine Sehnsucht der Seele nach dem unvergänglichen Urbild des Schönen sei. Unter allen Ideen ist die der Schönheit die strahlendste, daher sie auch in ihren irdischen Abbildern durch den klarsten unserer Sinne, durch das leuchtende Auge erkannt wird. So entzündet sich an dem Anblick der Schönheit die Erinnerung an die Ideenwelt. Aber diese durch das schöne Objekt erweckte Erinnerung legt selbst wieder eine Entwicklung zurück, ähnlich wie sich ja auch die Erkenntnis von der sinnlichen Wahrnehmung allmählich zum Begriff erhebt. Die niederste Stufe ist die Liebe zum einzelnen schönen Körper; die zweite die Liebe zum Schönen in mannigfachen Gestalten, die noch am Sinnenschein haftet, doch in ihm schon dem Allgemeinen sich zuwendet. Die dritte ist die Liebe zur Schönheit der Seele, zur sittlichen Schönheit. Auch sie ist zuerst dem Einzelnen, der einzelnen sittlichen Persönlichkeit zugewandt, erhebt sich dann aber auf der vierten und höchsten Stufe zu jenem allgemeinen Sein, das der Inhalt der Wissenschaft und als solcher das vollkommenste Abbild der Ideenwelt selbst ist. Schon die sinnliche Liebe enthält jedoch diese letzte Form in ihrem Keime. Denn die Liebe des Freundes zum Freunde, durch die körperliche Schönheit angefacht, erhebt sich zur geistigen Liebe, und indem diese durch das gemeinsame Streben nach Wissen gepflegt wird, entspringt aus ihr endlich die Liebe zur Idee des Guten und Schönen selbst, das so als der wahre, wenngleich nur dunkel erkannte Gegenstand auch jener niederen Formen erscheint*).

Dieser erste Versuch, zwischen dem Ethischen und dem Ästhetischen eine innere Beziehung zu suchen, ist für Platos Ethik folgenreich. Durch sie ist diese vor einer Gefahr bewahrt geblieben, mit welcher der Gegensatz zwischen der Vollkommenheit der Ideen-

---

*) Phädrus 237—257.

welt und der Unvollkommenheit des sinnlichen Daseins sie bedrohte. Daß gleichwohl auch Plato dieser Gefahr, der Neigung zur Askese und Weltflucht, nicht ganz entging, dafür bildet namentlich der unter dem mächtigen Eindruck der Sterbestunde des Sokrates stehende „Phädon" ein sprechendes Zeugnis. Hier wird ausgeführt, daß die Seele, da sie dereinst wieder in ihre übersinnliche Heimat zurückkehre, schon auf Erden der Trennung von dem sinnlichen Leibe so viel als möglich sich nähern solle, indem sie, der Sinnenlust entsagend, sich auf sich selber zurückziehe*). Wenn diese Stimmung auf die Dauer nicht die Übermacht gewinnen konnte, so ist dies vielleicht in erster Linie dem lebendigen Gefühl für die ethische Macht des Schönen und der Überzeugung zuzuschreiben, daß die schöne Idee der sinnlichen Form zu ihrer Betätigung nicht entbehren könne. Unter dem mäßigenden Einfluß dieser Überzeugung steht daher die sittliche Lebensanschauung seiner reiferen Jahre, wie sie vor allem in seinem größten ethischen Werke, in dem „Staat", niedergelegt ist.

Wohl bleibt auch hier der Grundgedanke der Ideenlehre der vorwaltende, daß die Sinnenwelt in einem übersinnlichen, rein geistigen Sein ihren bleibenden Hintergrund habe, dessen dunkle Erinnerung die Seele in sich trage, und in das sie als in ihre Heimat zurückstrebe. Aber die sinnliche Welt ist zugleich ein Bild der Ideenwelt, und sie wird dies umsomehr, je mehr es dem von der Weisheit geleiteten sittlichen Handeln gelingt, die Idee des Guten in die Wirklichkeit überzuführen. Indem der Mensch dies vollbringt, gleicht seine Tätigkeit der des Weltschöpfers, der, selbst eins mit jener herrschenden unter den Ideen, die Natur in ihren verschiedenen Gestaltungen geschaffen hat, indem er die Ideen an ihnen teilnehmen ließ, wie dies Plato in dem „Timäus" in mythischer Form ausführt. Wie aber die Idee des Guten hier nicht in einer einzelnen Naturgestaltung, sondern nur in dem Zusammenhang des Weltganzen zu ihrer Verwirklichung gelangt, so ist auch der Mensch in der beschränkteren Sphäre seines sittlichen Handelns nicht als Einzelner, sondern nur als Gesamtheit, im Staate befähigt, das Gute hervorzubringen. Nach dem Maß, in dem der Staat diesen Zweck erreicht, bestimmt sich sein sittlicher Wert. Von diesem Gesichtspunkte aus zeichnet Plato ein Staatsideal, bei dem ihm die Weltschöpfung und besonders die Schöpfung des

*) Phädon 79—84, 107.

Menschen in gewissem Sinn ein Vorbild der durch den Menschen zu vollbringenden Staatsschöpfung ist. Wie die menschliche Seele in drei Teile geschieden ist, in die erkennende, die fühlende und die begehrende, von denen die erste die Herrschaft über die beiden letzteren führt, so soll der Staat in drei diesen Seelenteilen entsprechende Stände geschieden werden: in den der Regierenden, dem als dem Träger des Vernunftprinzips die Pflege der Gerechtigkeit, die Obhut über die Staatseinrichtungen und die Erziehung der Jugend in die Hand gegeben ist; den Stand der Krieger, der den Schutz des Staates nach außen zu sichern hat; und endlich den Stand der Landbebauer und Gewerbetreibenden, dem die niederen, für die Notdurft des Lebens unerläßlichen, doch an sich nach der Meinung des aristokratischen Philosophen ethisch wertlosen Beschäftigungen obliegen. Diesen drei Ständen entsprechen drei Haupttugenden, zugleich die Betätigungen jedes der drei Teile der Seele: die Weisheit, die Tugend der Vernunft, die Tapferkeit, die Tugend des mutigen Seelenheils, des θυμός, die Besonnenheit, die Tugend der begehrenden Seele, der ἐπιθυμία. Diese Tugenden sind freilich, ebensowenig wie die ihnen entsprechenden Teile der Seele, getrennt voneinander zu denken. Zwar kann von den niederen Ständen nicht die höhere, wohl aber muß von den Regierenden zugleich jede der niederen Tugenden verlangt werden. So entsteht durch die Vereinigung dieser drei Tugenden in ihrem richtigen Maßverhältnis die vierte, die Gerechtigkeit. Sie ist es, auf deren Betätigung ganz und gar die Erhaltung der Staatsordnung beruht; denn sie sorgt dafür, daß die einzelnen Teile, jeder auf seinem besonderen Gebiete und nach seiner besonderen Tugend, harmonisch zu einem Ganzen sich fügen*).

Zwei Züge sind es, die dieser platonischen Ethik, so sehr sie auch zunächst auf einen kleinen Kreis Auserwählter beschränkt bleiben mochte, doch als einem geistigen Symptom dieser Zeit, vor allem aber um ihrer Wirkung auf kommende Zeiten willen ihre hohe Bedeutung sichern. Der eine besteht in der engen Verbindung von Religion und Philosophie. Aus dem langen Kampf der Philosophie gegen die Götter des Volksglaubens waren hier als bleibende Errungenschaften eine philosophisch geläuterte Religion und eine von religiösem Gefühl getragene Philosophie erstanden. So ist die platonische Ideenlehre, indem sie diese beiden Seiten vereinigt,

---

*) Rep. IV.—VI.

gleichzeitig der erste Versuch einer Religionsphilosophie und das erste in der Geschichte hervorgetretene System des philosophischen Idealismus. Wie nahe fortan beide verbunden blieben, das bezeugte trotz seiner ungleich mehr der Wirklichkeit zugewandten Denkweise Aristoteles, als er seiner Metaphysik auch den Namen der Theologie beilegte. Der zweite hervorstechende Zug der platonischen Ethik, der für die Stellung zu den praktischen Fragen des Lebens maßgebende, ist sodann die Hintansetzung der individuellen sittlichen Zwecke gegenüber den allgemeinen, politischen. Wohl ist der Staat auch für den Einzelnen das Hilfsmittel, das ihn durch die Erziehung und eine vernunftgemäße Lebensordnung zur Tugend gelangen läßt. Doch über dieser individuellen Aufgabe steht doch der Staat selber, da nur er, niemals der Einzelne, die volle Harmonie der Tugenden erreichen kann. Auch die früher, auf dem beschränkteren sokratischen Standpunkt der individuellen Moral von ihm so stark betonte Forderung der Einheit der Tugenden wird daher nun wesentlich ermäßigt. Da der Einzelne fast nur noch als dienendes Glied des Ganzen erscheint, so kann es genügen, wenn er nur die eine der Tugenden, die seiner Lebensstellung entspricht, in sich entwickelt. Darin allein bleibt auch hier noch die Einheit gewahrt, daß bei den Lenkern des Staates alle Tugenden verbunden sein müssen. An die Stelle der früher behaupteten Identität ist daher die Beherrschung der niedrigeren Tugenden durch die höchste, die Weisheit, und die Verbindung ihrer aller zu der harmonisierenden Tugend getreten, zur Gerechtigkeit.

e. Die Entdeckung des ethischen Wertes der Affekte.

Die sittlichen Lebensanschauungen, die sich bis dahin unter dem Einfluß der Philosophie entwickelt hatten, waren auf dem Boden jener natürlichen Reflexion entstanden, die in der vernünftigen Überlegung die Quelle aller menschlichen Handlungen, in der Erkenntnis des Nützlichen und Schädlichen den Zweck der sittlichen Erziehung erblickt. In dem sokratischen Satz, daß Tugend und Wissen eins seien, erscheint diese natürliche Reflexionsmoral in ihrer edelsten und zugleich in ihrer am schärfsten ausgeprägten Form. Auch die platonische Ethik bewegte sich umsomehr auf dem gleichen Boden, zu einem je mächtigeren Werkzeug indessen die dialektische Übung des Denkens geworden war. Wo dieses Hilfsmittel nicht zureichte, da nahm der philosophische Dichter zum symbolisierenden Mythus seine Zuflucht. Aber indem die platonische

Philosophie eine Vertiefung in die ethischen Probleme anregte, wie sie die vorangegangene Zeit und wie sie vor allem auch Sokrates nicht gekannt, konnte es nicht ausbleiben, dass die wirklichen seelischen Kräfte, die hinter den Erscheinungen des sittlichen Lebens verborgen liegen, allmählich die Aufmerksamkeit auf sich lenkten. Diese Kräfte in dem Walten der Affekte, in der Selbsterhaltung des Willens und des Charakters entdeckt zu haben, ist das unvergängliche Verdienst des Aristoteles. Diese Entdeckung treibt ihn zugleich an, den Bedingungen nachzugehen, in denen das sittliche wie das politische Leben seine Wurzeln hat. So stellt er seine Ethik wie Politik auf den Boden der Erfahrung. Die Theologie wird in die Metaphysik verwiesen. Doch das Wollen und Handeln und das gemeinsame Leben gehören der diesseitigen Welt an. Der Hauptgegensatz zwischen Plato und diesem seinem größten Schüler liegt darum nicht auf dem Felde der Metaphysik — hier ist im letzten Grunde doch auch Aristoteles Theologe aus der platonischen Schule geblieben — sondern auf praktischem Gebiet. Hier stand der aus der Ferne Hergewanderte, der Sprössling eines in der nüchternen Beobachtung des Menschen geübten Ärztegeschlechtes, von vornherein dem Leben und Treiben seiner Umgebung als ein unbeteiligter Beschauer, den menschlichen Leidenschaften als ein besonnener Beobachter gegenüber. So wurde er der Schöpfer einer realistischen Ethik und Politik, die auf die Philosophie und durch sie auf die sittlichen Weltanschauungen der kommenden Jahrhunderte nicht weniger gewirkt hat, wie der platonische Idealismus. Nicht was das Gute an und für sich oder in einer überirdischen Welt sei, sondern was es für den Menschen innerhalb der Bedingungen der wirklichen Welt bedeute, darin liegt demnach für Aristoteles das ethische Problem. Daß der Einzelne nicht für sich, sondern nur in der staatlichen Gemeinschaft das höchste Gut erreichen könne, darin ist er freilich auch von seinem Standpunkte aus mit Plato einig. Darum ist ihm die Politik der Abschluß der Ethik, und den Menschen definiert er als ein „politisches Wesen". Doch nicht bloß deshalb erscheint ihm das staatliche vollkommener als das einzelne Leben, weil es höhere Zwecke erreicht als dieses, sondern vor allem auch deshalb, weil die Zwecke des Einzelnen nur unter Mithilfe des Staates vollkommen erreichbar sind*). Hier wie dort bestehen ihm aber diese Zwecke in der

*) Nikom. Eth. I, 1. Polit. I, 1.

Erreichung der Glückseligkeit. Darüber, daß Glückseligkeit der Inhalt des Guten sei, kann nach seiner Meinung kein Streit bestehen; nur darüber, was sie sei und wodurch sie gefördert werde, sind verschiedene Ansichten möglich. Die Erwägung der letzteren bewegt sich nun durchaus auf dem Boden der Wirklichkeit; jede von ihnen erhält, was ihr gebührt. Daß die sinnliche Lust, der Reichtum, die Ehre in gewissem Maße als Güter anzuerkennen sind, scheint unzweifelhaft. Doch auf den Rang eines höchsten Gutes dürfen sie nicht Anspruch erheben, denn dieses kann — darin haben Sokrates und Plato richtig gesehen — nur aus der Betätigung des höchsten Seelenvermögens, der Vernunft, entspringen. Darum besteht die Tugend in der richtigen Tätigkeit der Vernunft, und in ihr zugleich die wahre Glückseligkeit. Bei dieser Auffassung des Tugendbegriffs ist der weite Umfang der griechischen Arete nicht zu vergessen. Tugend ist auch bei Aristoteles Tüchtigkeit, und in diesem Sinne unterscheidet er die Tugenden nach der doppelten Richtung, in der die Vernunft sich betätigt: bei ihrem theoretischen Tun bleibt diese auf sich selbst eingeschränkt, ohne in Beziehung zu treten zu den übrigen Seelenvermögen, bei dem praktischen wirkt sie mäßigend und lenkend auf die Begierden. Die theoretische Vernunft betätigt sich daher im Denken, die praktische im Wollen. Jede dieser Richtungen hat ihre Tugenden für sich. Die theoretischen oder dianoëtischen sind: Weisheit, Einsicht, Klugheit; Beispiele der ethischen sind: Tapferkeit, Selbstbeherrschung, Freigebigkeit u. s. w. Nur die ethischen Tugenden beziehen sich demnach auf das sittliche Handeln, sie sind Tugenden in unserem Sinne des Worts; die dianoëtischen würden wir nicht Tugenden, sondern Fähigkeiten nennen: sie können für die eigentlichen Tugenden, namentlich die wertvollste derselben, die Gerechtigkeit, in hohem Maße förderlich sein; aber dies geschieht doch nur, indem sie auf den Willen Einfluss gewinnen, wenn sie also gewissermaßen die dianoëtische in eine ethische Tugend verwandeln. Unter diesem Gesichtspunkt bekämpft Aristoteles nachdrücklich den sokratischen Satz, dass die Tugend Wissen sei, und die damit im Zusammenhang stehende Behauptung, niemand könne wissentlich Böses tun*).

Mit dieser Scheidung der Tugenden ist das eigentliche Gebiet der Ethik zum ersten Mal mit Sicherheit abgegrenzt. Sokrates

*) Nikom. Eth. VI, 13, VII, 3.

hatte die Vernunft als das Organ des sittlichen Handelns nachgewiesen; aber diese Erkenntnis hatte bei ihm zu einer Überschätzung der ethischen Bedeutung des Wissens geführt: Denken und Wollen waren ihm noch unterschiedslos ineinander geflossen. Auch Plato hatte diesen Standpunkt nicht überwunden. Erst Aristoteles erkennt innerhalb des allgemeinen Gebietes der Vernunft den Willen als die spezifisch ethische Funktion, und demgemäß besteht ihm die sittliche Tugend nicht mehr im richtigen Wissen, sondern im guten Wollen, das zwar vom Wissen abhängt, aber nicht mit ihm eins ist. Mit Rücksicht auf diese Betätigung des Willens betont Aristoteles überdies nachdrücklich den Einfluß der Übung. Ist auch die Anlage zur Tugend in Jedem gelegen, so muß doch diese Anlage, wie jede andere körperliche oder geistige Fähigkeit, durch Übung gestärkt werden. Der Anreiz zu dieser Übung besteht aber darin, daß die Tugend das höchste Gut ist, d. h. daß sie in eminentem Maß fähig ist, Glückseligkeit zu erwecken. Denn auch die Tugend kann nicht ohne Lustmotive geübt werden. Sie wird nur erstrebt, weil sie die vollkommenste Lust gewährt. Doch, um dies zu erkennen, dazu ist Überlegung und Einsicht erforderlich. Darum handelt der Mensch nicht von selbst tugendhaft, sondern es bedarf dazu der Entwicklung der Vernunft und ihrer Einwirkung auf den Willen*).

Nachdem die Tugend als die vernunftgemäße Lenkung des Willens erkannt ist, bleibt nun aber der eigentliche Inhalt des Tugendbegriffs noch dahingestellt. Nur so viel ist klar, daß kein Motiv mehr vorliegt, eine Einheit der Tugenden oder auch nur eine Beschränkung auf eine eng begrenzte Zahl zu behaupten. So viel Arten vernunftgemäßen Wollens, so viel Arten der Tugend kann es geben. Bei einer allgemeinen Feststellung des Tugendbegriffs kann es sich daher nicht um materielle Bestimmungen, sondern nur um ein formales Kriterium handeln, in welchem die verschiedenen Tugenden übereinstimmen. Ein solches ergibt sich nun gerade daraus, daß die Tugend auf der Mäßigung und Lenkung der Begierden durch die Vernunft beruht. Hier bietet sich nämlich zunächst die Erwägung, daß sich alle Begierden, Gefühle und Affekte tatsächlich zwischen Gegensätzen bewegen. Eine Folge davon ist es, daß auch die sittlichen Fehler, die aus dem ungezügelten Walten der Begierden entspringen, solche Gegensätze enthalten. Jedem

*) Nikom. Eth. II, 1—3, X, 5, 6.

Laster steht ein anderes Laster von entgegengesetzten Eigenschaften gegenüber: so dem Geiz die Verschwendung, der Feigheit die Tollkühnheit, dem Übermut die kriechende Demut. Beruht die Tugend auf der Zügelung der Begierden durch die Vernunft, so kann sie also nur darin bestehen, daß sie jeweils zwischen zwei entgegengesetzten Fehlern die richtige Mitte hält. In der Tat liegt zwischen je zwei Lastern eine Eigenschaft, die wir als eine tugendhafte, und deren Betätigung wir als eine Bedingung menschlicher Glückseligkeit auffassen. So ist die Tapferkeit die richtige Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit, die Selbstbeherrschung zwischen Wollust und asketischer Glücksverachtung, die Freigebigkeit zwischen Geiz und Verschwendung, die Großherzigkeit zwischen Kleinlichkeit und prahlerischer Üppigkeit, die Seelengröße zwischen Unterwürfigkeit und Aufgeblasenheit, der Stolz zwischen Ehrsucht und falscher Bescheidenheit, die Sanftmut zwischen Stumpfsinn und Jähzorn u. s. w. Über alle diese einzelnen Tugenden ragt aber als die vollkommenste die Gerechtigkeit, bei der Aristoteles etwas gezwungen die richtige Mitte darin sucht, daß sie zwischen Unrecht tun und Unrecht leiden mitten inne liege, oder an einer andern Stelle, daß sie Jedem das Seine, keinem zu viel und keinem zu wenig, gebe. Gerade die Gerechtigkeit zeigt aber, daß die vollkommene Tugend nur im Staate erreichbar ist; denn sie ist unmöglich ohne den Schutz, der ihr hier durch gerechte Gesetze zu teil wird*).

Hier schließen sich daher an die Erörterungen der Ethik unmittelbar die der Politik an, dieses reifsten, leider unvollendeten Werkes des Philosophen. In seiner maßvollen, nicht einen idealen Zukunftsstaat, sondern wirkliche Zustände schildernden Weise ist es das volle Gegenbild des platonischen „Staates“. Indem es den realen Bedingungen der verschiedenen Formen staatlichen Lebens nachgeht, führt es aber zugleich in die politische Betrachtung den wichtigen Gesichtspunkt der geschichtlichen Entwicklung ein. Denn die verschiedenen Staatsformen, das Königtum, die Aristokratie, die Herrschaft des Bürgerstandes oder die „Politie“, endlich die Demokratie, sie werden hier als Stufen einer natürlichen Entwicklung nachgewiesen, die mit der Ausbreitung des Wohlstandes und der politischen Bildung auseinander hervorgehen. Daneben fehlt freilich jenes Prinzip der Gegensätze, das für die Lebensführung des ein-

*) Nikom. Eth. II, 4—9, III—VII. Polit. III, 4.

zelnen Menschen eine so schwerwiegende Bedeutung besitzt, auch hier nicht. Neben dem gerechten und maßvollen ist im allgemeinen bei jeder Regierungsform ein ungerechter und maßloser Gebrauch der Gewalt möglich. Darum gibt es zu den meisten jener natürlichen Entwicklungsformen des Staates eine widernatürliche Abart, die dann zu entstehen pflegt, wenn sich eine Regierungsform, die den bestehenden öffentlichen Zuständen widerspricht, mit Gewalt durchsetzt. So steht dem Königtum die Tyrannis, der Aristokratie die Oligarchie, der Demokratie die Ochlokratie, die Herrschaft des Pöbels, gegenüber. Nur der „Politie", der Regierung des begüterten und besonnenen Mittelstandes, fehlt diese schlimme Gegenform; denn, wo sie sich einstellen möchte, da schlägt stets die Politie in irgend eine andere der widernatürlichen Formen, namentlich in Tyrannis oder Oligarchie, um. Damit kommt schließlich auch in der Politik das ethische Prinzip der richtigen Mitte zur Geltung. Denn die Politie bewährt sich eben hier für ein gereiftes Staatswesen als die richtige Mitte zwischen den Gegensätzen der Einzelherrschaft und der Herrschaft Aller*). So deutlich sich in diesen politischen Erörterungen die Zustände und Wechselfälle der griechischen Städterepublik und besonders des athenischen Staatswesens in den letzten Jahrhunderten ihrer Selbständigkeit spiegeln, so hat sich doch jenes Prinzip der Entwicklung der Staatsformen mit einer Ergänzung durch das der richtigen Mitte auch in der Zukunft und unter völlig anders gearteten Verhältnissen behauptet, so daß sich, wie sehr auch unsere modernen staatlichen Zustände über den griechischen Städtestaat hinausgewachsen sind, doch die aristotelische Einteilung der Staatsformen und bis zu einem gewissen Grad sogar seine Lehre von ihrer Evolutionsfolge bis zum heutigen Tage erhalten hat**).

Für die realistische Tendenz der aristotelischen Ethik ist es nun bezeichnend, daß in ihr jene Tugend, die bei Plato die des dritten und niedersten Seelenteils gewesen war, die maßhaltende Besonnenheit, eigentlich zur Quelle aller andern, insonderheit auch der politischen, gemacht wird. Nicht minder bezeichnend ist aber die Stellung, die der Lust und den äußeren Glücksgütern eingeräumt ist. Wird diesen auch an sich nur ein untergeordneter Wert zugestanden,

---

*) Arist. Politik, bes. Buch III ff.

**) Vgl. z. B. W. Roscher, Politik, 2. Aufl., 1893, S. 11 ff., wo allerdings wohl nicht ganz zutreffend die aristotelische „Politie" der Aristokratie zugeteilt ist.

so erscheinen sie doch unerläßlich zur vollkommenen Glückseligkeit, schon deshalb, weil sie vielfach erst die Hilfsmittel zur Entwicklung und Betätigung der eigentlichen Tugenden darbieten. So bedarf die Tapferkeit der Gesundheit des Körpers, die Freigebigkeit des Reichtums. Eben darum gilt ihm auch im Staate die „Politie", die Herrschaft des begüterten Mittelstandes, für die beste Staatsform*). Indem Aristoteles die maßhaltende Besonnenheit zum Mittelpunkt seines Tugendbegriffs macht, ergeben sich ihm aber von hier aus zugleich innere Beziehungen zwischen den eigentlichen oder ethischen und den von ihm so genannten dianoëtischen Tugenden, deren er fünf unterscheidet: Wissenschaft, Kunst, Einsicht, Verstand, Weisheit. Unter ihnen sind wieder Wissenschaft, Verstand und Weisheit mehr theoretischer, Kunst und Einsicht mehr praktischer Art, da erstere nur innerlich, im Denken, letztere zugleich äußerlich, in Handlungen, sich betätigen. Hierdurch stehen diese wieder in näherer Beziehung zu dem Willen und zu den ethischen Tugenden. Ganz besonders gilt dies von der Einsicht, die eine beratschlagende Tätigkeit genannt wird, welche auf Grund erworbener Erfahrungen im einzelnen Fall das Richtige zu treffen wisse. So ist sie zwar nicht die Quelle der Tugenden, die vielmehr aus dem die richtige Mitte zwischen entgegengesetzten Begierden einhaltenden Willen entspringen; doch sie steckt dem tugendhaften Handeln seine Ziele, indem sie im einzelnen Fall dem Willen zeigt, was jene richtige Mitte sei. So wird die Einsicht zu einer Art Erzieherin des Willens. Wie bei jeder Erziehung, so wird aber auch hier der Gewöhnung und der durch sie vermittelten instinktiven Ausübung des Guten ihr Wert eingeräumt. Auf dem gewohnheitsmäßigen Gleichgewicht zwischen entgegengesetzten Neigungen beruht insbesondere die Mäßigkeit, die eben deshalb eine Vorbedingung zu allen ethischen Tugenden ist**).

Erscheint schon die Einsicht als ein Korrelat auch der ethischen Tugenden, so nähert sich nun aber Aristoteles noch mehr der sokratisch-platonischen Anschauung in der Wertschätzung der höchsten der dianoëtischen Tugenden, der Weisheit. Als Vereinigung von Verstand und Wissenschaft hat sie zu ihren Objekten nicht die einzelnen Dinge, sondern die höchsten und allgemeinsten Begriffe. Wie sehr er auch in seiner Politik und Ethik — in der letzteren namentlich in den eine Art Bindeglied zwischen beiden bildenden Erörte-

*) Nikom. Eth. X, 4, 5. Polit. VII, 1 ff.
**) Nikom. Eth. VI, VII, 1—12.

rungen über die Freundschaft — den Anforderungen der bürgerlichen Gesellschaft und der Bedeutung der werktägigen Tugenden gerecht zu werden sucht, so kommt doch sichtlich die persönliche Neigung des Philosophen darin zum Durchbruch, daß er dem beschaulichen vor dem praktischen Leben, und demnach auch der Tugend, die diesem beschaulichen Leben seinen wertvollen Inhalt gibt, der Weisheit, vor allen andern den Vorzug einräumt. Wie hoch er immer das politische Leben schätzt: wenn die Tätigkeiten des Politikers und des Philosophen nach ihrem inneren Werte bestimmt werden sollen, so ist ihm nicht zweifelhaft, daß die letztere höher zu stellen sei. Nicht nur gewährt die Weisheit die höchste Befriedigung, weil sie die Tugend des vornehmsten Seelenvermögens, der Vernunft, ist, sondern sie allein ist unabhängig genug von äußern Bedingungen, daß ihre Ausübung eine dauernde sein und der äußern Glücksgüter entbehren kann. Der Freigebige bedarf des Reichtums, der Tapfere der Gesundheit; der Weise ist nur auf sich selbst gestellt. Auch den Göttern, meint Aristoteles, kann man keine nach außen gerichtete Tätigkeit zuschreiben. Wie ihr Glück ein rein beschauliches ist, so besteht nicht minder für den Menschen in dem Genuß der Weisheit die höchste Glückseligkeit*). Hier klingt in der aristotelischen Ethik bereits eine Saite an, die kommende Zeiten vorausverkündet.

f. Die Entwicklung der humanen Lebensideale.

Die aristotelische Weltanschauung steht im Wendepunkt zweier Zeitalter. Sie zeichnet in der Ethik ein Bild hellenischer Geistesart, wie es wohl nicht von allen, sicherlich aber von den besten der Zeit als das, was unter Menschen erstrebenswert und wahrhaft beglückend sei, anerkannt werden mochte. Die Politik faßt in dem Augenblick, wo das griechische Staatsleben selbst dem Untergang nahe ist, dessen reifsten Ertrag zusammen und bringt dabei noch einmal jenes Staatsbewußtsein zum Ausdruck, wie es in den Gesinnungen der Besten der vorangegangenen Zeit leben mochte, der Gegenwart aber schon mehr und mehr als ein entschwundenes Gut galt. Die gewaltigen Umwälzungen, die sich nun in dem staatlichen Leben vollzogen, die nationalen Wechselwirkungen, die sich in ihrem Gefolge einstellten, verbunden mit der Steigerung der Bedürfnisse, der weiteren Ausbreitung einer verfeinerten Bildung, wie sie die

*) Nik. Eth. X, 7—10.

fortschreitende Kultur mit sich führte, sie wirkten unaufhaltsam auch auf das sittliche Bewußtsein zurück. Die politische Selbständigkeit der Hellenen war verloren gegangen. Jenen Tugenden des Gemeinsinns, die einen Hauptinhalt des sittlichen Lebens der Vergangenheit gebildet, war damit die Grundlage abhanden gekommen. Die Eroberungen Alexanders hatten den Gesichtskreis der nationalen Anschauungen erweitert. Orientalische Religionsvorstellungen und Sitten hatten ihren Einzug gehalten. Je mehr die Griechen die Schätze ihrer Bildung den andern Völkern mitteilten, umsomehr wurden sie selbst die Träger einer kosmopolitischen Lebensanschauung, die auf die allgemeinen humanen Güter einen höheren Wert legte, damit aber notwendig zugleich die sittlichen Interessen des Einzelnen über die der staatlichen Gemeinschaft stellte. Dieser Wandel der Anschauungen findet auch darin seinen Ausdruck, daß in der Philosophie von nun an die ethischen Probleme die herrschende Rolle spielen, eine Richtung, die durch die allmählich beginnende Verselbständigung der einzelnen theoretischen Wissenschaften, von denen manche in der alexandrinischen Periode zu einer hohen Blüte gelangen, begünstigt wird. Es sind vornehmlich zwei Schulen oder Sekten, wie man nach der Bedeutung, die sie gewinnen, diese Richtungen auch nennen kann, in denen die veränderte Stimmung der Zeit zum Ausdruck gelangt: die Stoa und die Schule Epikurs.

Ihre nächsten Anknüpfungen sucht die Ethik der Stoa in der Vergangenheit, bei Sokrates und bei jenen Sokratikern, die nach ihrer Meinung dem Grundgedanken des Lebens und der Lehre des Meisters am treuesten geblieben waren, bei den Kynikern*). Dieses Zurückgreifen über die Entwicklungen der platonischen und aristotelischen Philosophie hinaus ist nicht bloß bezeichnend für die überwiegende Wertschätzung des Ethischen überhaupt, worin man sich Sokrates und seinen unmittelbaren Nachfolgern wieder verwandter fühlte, sondern auch für die persönliche Richtung der neuen Lebensanschauung. Was man an Sokrates und selbst an einzelnen seiner kynischen Nachfolger, wie an einem Diogenes, bewundert, das ist weniger der Inhalt ihrer Lehren, als das Bild ihrer Persönlichkeit. Je mehr nun das Bestreben der Stoiker darauf gerichtet war, ihre Ethik von besonderen politischen

*) Vgl. Paul Barth, Die Stoa, Frommanns Klassiker der Philosophie, Bd. 16, 1903, bes. S. 102 ff.

und sozialen Bedingungen loszulösen und sie so zu einer individuellen und zugleich allgemein humanen zu machen, umsomehr konnten sie hoffen, ihre Aufgabe am besten zu erfüllen, wenn sie unmittelbar jenem Urbild eines vollkommenen Menschen, wie sie es in Sokrates und späterhin wohl auch in hervorragenden Vertretern ihrer eigenen Sekte verehrten, den Begriff des Guten und der Tugend entnahmen. Darum waltet bei den Stoikern entschieden die Tendenz, bei dieser Begriffsbestimmung mehr den deskriptiven als den normativen Standpunkt einzuhalten, nicht sowohl Pflichtgebote aufzustellen, als die tatsächliche Beschaffenheit eines vollkommen tugendhaften Lebens zu schildern, ein Streben, das überdies durch die pantheistische und deterministische Richtung ihrer Theologie und Naturphilosophie verstärkt wird. Darum ferner erneuern sie nicht bloß die sokratische Einheit von Wissen und Tugend, sondern sie bemächtigen sich insbesondere auch der Lehre von der Einheit der Tugenden. Freilich ist ihnen diese Einheit nicht mehr, wie im platonischen Protagoras, eine innere Identität der Tugenden selbst, sondern vielmehr eine notwendige Verbindung derselben in der Einheit der sittlichen Persönlichkeit. In diesem Sinne wird dann aber wohl auch eine Tugend als die Wurzel der übrigen bezeichnet: so von Zeno die Einsicht, von Chrysippus die Weisheit, welcher dann, zum Teil unter Anlehnung an die platonisch-aristotelischen Einteilungen, die vier Kardinaltugenden der Einsicht, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit untergeordnet werden. In der Motivierung dieser Tugenden erheben sich die Stoiker nicht wesentlich über den sokratischen Standpunkt: das Gute ist ihnen das Nützliche und zugleich das Naturgemäße. Wie ihre ganze Weltanschauung eine teleologische ist, so entspricht dem auch ihre Ansicht, der ursprüngliche Trieb des Menschen sei es, das Naturgemäße und Nützliche zu erstreben, das Naturwidrige und Schädliche fern zu halten, und die Begründung dieser Ansicht auf dem Wege teleologischer Reflexionen. Demgemäß räumen sie gewissen äußeren Gütern, wie der Gesundheit oder dem Reichtum, wenigstens einen relativen und bedingten Wert ein. Für den Tugendhaften sind sie nützlich, für den Schlechten aber können sie durch ihren Mißbrauch schädlich werden. An sich also sind sie weder gut noch böse, sondern sie gehören zu den gleichgültigen Dingen, den Adiaphora, die zwischen den Gütern und Übeln mitten inne liegen. Doch indem vorzugsweise die sittlichen Gefahren betont werden, die solche an sich gleichgültige Dinge mit sich führen, und indem auf die Bedürfnislosigkeit des Weisen, der den Mangel jener

äußeren Güter nicht empfindet, ein hoher Wert gelegt wird, erscheint die negative Seite der Moral, die Vermeidung des Übels, von weit größerer Bedeutung, als der positive Inhalt des Tugendbegriffs.

Die Quellen des Übels sind aber nach den Stoikern die menschlichen Leidenschaften, deren sie ebenfalls vier unterscheiden: die Lust, die Begierde, den Kummer und die Furcht. Sie sind Krankheiten der Seele, die nicht bloß, wie Aristoteles und seine Schüler es wollten, gemäßigt, sondern völlig ausgerottet werden müssen. Wichtiger als irgend eine der positiven Tugenden ist daher den Stoikern die negative der Apathie. Das ideale Bild des tugendhaften Weisen, das sie entwerfen, trägt vor allem diesen Zug von Gleichgültigkeit gegen Schmerz und Gefahr, gegen die Eitelkeit und Ehre der Welt an sich, einer Gesinnung, der selbst das Mitleid ferne liegt, da ja die Leiden, die unser Mitleid in Anspruch nehmen möchten, gar keine wirklichen Übel sind. Der stoische Weise ist daher strenge gegen andere wie gegen sich selbst. Damit es aber dem Einzelnen umso leichter gelinge, sich jene Seelenruhe zu bewahren, in der das wahre Glück besteht, zieht er sich am besten in die Einsamkeit zurück, wo den Leidenschaften jede Gelegenheit genommen ist, an ihn heranzutreten. Ganz anders noch als Aristoteles preist die Stoa das Glück des beschaulichen Lebens. Könige und Staatsmänner können nie wahrhaft gut und glücklich sein. Nur der Zustand des weltflüchtigen Philosophen, der allen Wünschen entsagt hat, ist ein Zustand vollkommenen Friedens. Droht dennoch etwa ein körperlicher Schmerz ihn zu übermannen, so scheidet er lieber freiwillig aus dem Leben, ehe er die Ruhe seiner Seele dahingibt. So erscheint den Stoikern der Selbstmord zwar nicht geradezu als eine Handlung der Tugend, aber doch umsomehr, je entschiedener bei ihnen eine düstere Lebensanschauung die Oberhand gewinnt, als ein lobenswertes Auskunftsmittel zur Vermeidung des Übels, und als eine Handlung, durch die der Weise bezeugt, daß ihm das Leben selbst zu den gleichgültigen Dingen gehöre.

Mit diesem Gedanken der Weltverachtung verbindet sich nun aber zugleich als seine Ergänzung die in der Moral der Stoiker hervortretende Idee der sittlichen Gleichheit der Menschen. Immer energischer betonen sie die Gleichgültigkeit der Standesunterschiede und der nationalen Verschiedenheiten. Alle Menschen sind einander verwandt, sind im Grunde Bürger eines Staates; auch in dem Sklaven ist der Mensch zu achten. So werden sie die ersten Verkünder eines Weltbürgertums, dem gegenüber ihnen die engeren

staatsbürgerlichen Pflichten verhältnismäßig untergeordnet erscheinen. Die Ehe erkennen sie in ihrer sittlichen Bedeutung an; höher gilt ihnen aber doch das Band der Freundschaft, das alle Weisen und Tugendhaften, selbst wenn sie sich nicht kennen, infolge der Gemeinsamkeit ihrer Gesinnung umschlingt. Diese Ausführungen stehen nicht immer mit der von den Stoikern gepriesenen Selbstgenügsamkeit des Weisen im Einklang. Doch je schwieriger diese in ihrer idealsten Form den allgemeinen Lebensbedürfnissen sich fügte, umsomehr mußte man sich entschließen, in der praktischen Moral der gewöhnlichen Lebensanschauung Zugeständnisse zu machen. In der Art, wie gerade der freieste unter den sozialen Verbänden, die Freundschaft, bevorzugt wurde, indem man sie sogar von dem unmittelbaren geistigen Verkehr bis zu einem gewissen Grade unabhängig machte, kommt aber immerhin der weltflüchtige Zug dieser Ethik wieder zum Durchbruch.

In dieser humanen Richtung ist nun auch Epikur der Stoa durchaus verwandt. Besonders in zwei Punkten tritt dies hervor: in der Bevorzugung des persönlichen Elementes, das auch hier in der Schilderung des die wahre Glückseligkeit genießenden, der Aufregung des öffentlichen Berufs entsagenden Weisen seinen Ausdruck findet; und in der starken Betonung der negativen Seite der Glückseligkeit, der Vermeidung aller jener unlustbereitenden Störungen, die sie trüben können. Wenn aber bei den Stoikern der individualistischen Tendenz durch kosmopolitische und allgemein humane Bestrebungen die Wage gehalten wird, so führt jene bei den Epikureern zu einem egoistischen Quietismus. Dabei erklärt man zwar den Staat für eine zum Schutz und zum Nutzen der Menschen geschaffene Einrichtung, betrachtet es jedoch gleichwohl als eine weise Lebensregel, sich nicht um den Staat zu kümmern. Diesen Sinn vor allem hat Epikurs Wahlspruch: „λάϑε βιώσας“ (lebe in Verborgenheit). So fehlt denn auch den Epikureern jedes Interesse für positive politische Aufgaben. Das Band der Ehe gilt ihnen als eine lästige Fessel. Unter allen Verbindungen bevorzugen auch sie die Freundschaft, deshalb, weil sie als die freieste mit den meisten Vorteilen und mit den geringsten Nachteilen verknüpft sei. Immerhin spricht sich in dem Lob, das sie ihr spenden, noch einmal der hohe Wert aus, den das Hellenentum dem Freundschaftsbunde beilegte. Betonen ferner auch die Epikureer ähnlich den Stoikern die Ruhe des Gemüts als eine wesentliche Bedingung der Glückseligkeit, so gilt ihnen doch nicht wie jenen die Leidenschaft, sondern der Schmerz als

das zu vermeidende Übel. Nicht die Apathie, sondern die Ataraxie, die Schmerzlosigkeit, preisen sie als den seligen Zustand. Während demnach der Stoa die Tugend, da sie in der Unterdrückung der Leidenschaften besteht, als ein um ihrer selbst willen zu erstrebendes Gut gilt, aus dessen Besitz erst die wahre Glückseligkeit entspringe, kehrt sich bei den Epikureern dieses Verhältnis um: Ziel alles Strebens ist die Glückseligkeit, und die Tugend ist nur das Mittel, dieses Ziel zu erreichen. Darum gilt ihnen die Einsicht (φρόνησις) als die Haupttugend, zugleich als die Quelle aller übrigen, unter denen noch der Mäßigkeit, als der zur Erhaltung der Schmerzlosigkeit des Körpers und der Seele unerläßlichen, ein hoher Wert eingeräumt wird. So nahe verwandt also auch die Ataraxie der Apathie scheint, so entfernen sich doch beide darin weit voneinander, daß bei dieser, da in ihr alle Leidenschaften schweigen, auf jedes positive Streben verzichtet ist, indes bei jener dem Gegensatz des Schmerzes, der Lust, ein positiver Wert zugestanden wird. Während die Schmerzlosigkeit befähigt, die Lust zu genießen, läßt nicht minder die Lust die Schmerzen vergessen. So tritt die Ataraxie ganz und gar in den Dienst der Eudämonie.

Hier eröffnet sich nun aber zugleich ein weiter Spielraum von Anschauungen, innerhalb dessen sich in der Tat, namentlich in späterer Zeit, die Anhänger Epikurs bewegten. Während Einzelne vornehmlich in der sinnlichen Lust die Quelle der Glückseligkeit erblicken, legen andere, ähnlich wie es Epikur selbst getan, einen größeren Wert auf die Pflege der Freundschaft und die geistigen Genüsse, die der Verkehr mit Gleichgesinnten mit sich bringt, und betonen endlich noch andere so stark das negative Moment der Schmerzlosigkeit, daß sich das Bild des epikureischen Weisen, das sie entwerfen, wenig mehr von dem stoischen Ideal unterscheidet.

Neben diesen übereinstimmenden Zügen, die aus den Bedingungen der Zeit entspringen, repräsentieren jedoch die Richtungen der Stoa und Epikurs zugleich den beginnenden Kampf zweier Weltanschauungen. In dem Epikureismus will sich noch einmal der dem freien Genuß des Daseins zugewandte Sinn hellenischer Geistesbildung Geltung verschaffen. In dem Stoizismus kommt eine ernstere Lebensauffassung zum Durchbruch, die das Streben nach äußeren Glücksgütern geringschätzt und in der Gleichgültigkeit gegen Lust wie Schmerz das Mittel erblickt, den Übeln der Welt zu entfliehen. Dem hellenischen Optimismus stellt sich der Pessimismus einer übersättigten Kultur entgegen. Aber auch der Optimismus der Epikureer

vermag sich den veränderten Zeiteinflüssen nicht zu entziehen. Auch ihm liegt jenes rege Interesse an dem gemeinsamen Leben, das der früheren Weltanschauung der Griechen seinen Halt gegeben hatte, ferne. Der Mensch als solcher, unabhängig von den Unterschieden der Natur und des Standes, ist der Zweck des Lebens. So endet die Ethik der Griechen in vollem Gegensatze zu ihren Anfängen. Hier hatte nur der Stammesgenosse, der freie Bürger einen sittlichen Wert; der Einzelne lebte für die Gemeinschaft, nicht diese um des Einzelnen willen. Jetzt beginnt der Barbar dem Griechen, der Sklave dem Freien in der sittlichen Beurteilung ebenbürtig an die Seite zu treten; der Staat aber ist eine zwar notwendige, doch für das sittliche Leben gleichgültige Einrichtung. So wird diese Ethik individualistisch und kosmopolitisch, und diese beiden Eigenschaften halten und fördern sich wechselweise.

Diese Veränderung der Lebensanschauungen verbindet sich nun zugleich mit einem Wandel der religiösen Bedürfnisse, in dem wiederum ähnliche Gegensätze wie in jener sich spiegeln. Stoizismus und Epikureismus stehen beide unter dem Eindruck, Ersatz schaffen zu sollen für eine untergehende Religion. Die Stoa sucht dieser Forderung durch eine Theologie zu genügen, die in der Gottheit nicht eine transzendente Idee oder einen dem inneren Getriebe der Welt selbst fernbleibenden ersten Beweger, sondern eine im Menschen selbst allgegenwärtig wirkende Kraft sieht. So entwickelt die Stoa die erste pantheistische Religionsphilosophie, die sie zur Religion umzuwandeln sucht, indem sie bereitwillig die alten Götternamen als Symbole verwendet. Ihr wirklicher Gott bleibt aber der Mensch, der Weise, der den Kampf von Lust und Schmerz überwunden, und in dem das in der Natur allgegenwärtige göttliche Leben seine höchste Verkörperung gefunden hat. Anders steht der Epikureismus der religiösen Frage gegenüber. Ihn läßt jener genießende Quietismus und Optimismus, in dem er Befriedigung sucht, unter den alten Systemen das bevorzugen, das den Weltlauf zu einem in seiner mechanischen Gesetzmäßigkeit unnahbaren und zugleich zu einem in seiner ewigen Unveränderlichkeit dem Beschauer Ruhe gewährenden Schauspiel macht. Das ist Demokrits Lehre. In diesem Getriebe der Atomwirbel ist für die alten Götter kein Platz mehr. So werden sie denn zu luftigen Wesen umgewandelt, die gerade deshalb, weil sie gänzlich außerhalb des Kampfes der Elemente stehen, ein seliges Leben genießen und darin die Vorbilder eines glücklichen menschlichen Lebens sind.

Doch mochte auch Epikur von den Seinen als der Weise gepriesen werden, der als der Erste die Welt von der Furcht vor den Göttern befreit habe, die Zahl derer, die nicht auf solche Weise befreit sein wollten, war groß genug. Ihnen kam eine dritte Richtung entgegen, die umgekehrt die Menschheit von der Last der Wissenschaft zu befreien und ihr damit den alten, naiven Götterglauben wiederzugeben suchte. Das waren jene Skeptiker, die nach dem Vorbild des Pyrrho von Elis aus der ganzen seitherigen Philosophie das Fazit zogen, daß der Mensch nichts Sicheres wissen, sondern daß er nur glauben könne, und daß für ihn der beste Glaube der sei, der seine praktischen Bedürfnisse am besten befriedige. Das war das Ende jenes Kampfes, den die alten Kosmologen gegen den populären Götterglauben begonnen hatten. Der Ertrag dieses Kampfes bestand in zwei Systemen der Religionsphilosophie, von denen das eine den Menschen selbst zum Gott machte, das andere die Götter zur Ruhe setzte, indes eine dritte Strömung — und wahrscheinlich war sie es, die in der hellenistischen Welt die meisten Anhänger zählte — die Götter, die sich jeder nach seinem eigenen Gutdünken wählte, für die besten erklärte. Dies war zugleich der Boden, auf dem zuerst eine neue religiöse und durch sie eine neue sittliche Lebensanschauung entstehen sollte. Auf ihre Entwicklung hatte jedoch neben dem Ertrag der griechischen Geistesbildung die Eigenart der römischen Welt, in die diese neue Bewegung eintrat, den entscheidenden Einfluß.

2. Die Kultur der römischen Welt.

a. Eigenart und Lebensanschauungen der Römer.

Der Charakter des römischen Volkes bietet von frühe an ein von dem der Griechen wesentlich abweichendes Bild. Am prägnantesten tritt uns diese Eigenart in der römischen Religion entgegen. Zwei Züge sind es besonders, die das religiöse Leben der Römer von Anfang an vor dem aller andern westlichen Kulturvölker auszeichnen. Der eine besteht in jener aus vorgeschichtlicher Zeit überkommenen Ahnenverehrung, die sich später in die Verehrung der Helden und der großen Vorbilder der Geschichte fortsetzt. Der zweite, für die römische Geistesart vielleicht nicht minder charakteristische ist die Mythologisierung abstrakter Begriffe, die man nicht einmal durch einen die begriffliche Bedeutung verhüllenden Namen der lebendigen Anschauung näher brachte. Mit ihren Kriegs- und

Friedensgöttern: Victoria, Bellona, Honos, Virtus, Pax; ihren Freiheits- und Glücksgöttern: Libertas, Spes, Felicitas, Bonus Eventus u. s. w.; endlich mit der Reihe ihrer Virtutes, wie Pietas, Pudicitia, Mens, Aequitas, Clementia, Providentia, haben die Römer bekanntlich das Allegorisierungsbedürfnis aller kommenden Zeiten gedeckt. In dieser Richtung ihrer Religionskulte prägt sich aber deutlich aus einerseits die starke Entwicklung des Familiensinns und aller der individuellen Eigenschaften, die zum Schutz des heimischen Herdes und zur Vermehrung der erworbenen Güter erforderlich sind, und anderseits die vorwiegende Übung des abstrakt logischen Denkens. Der Römer ist wenig empfänglich für Poesie und Kunst, dem Idealen abgeneigt, aber umsomehr dem Praktischen und Nützlichen zugewandt. Er ist verständig und nüchtern, im Denken und Handeln von unerbittlicher Konsequenz. Die Selbstsucht ist von frühe an sein hervorragendster Fehler. In der Verfolgung dessen, was ihm, seiner Familie und seinem Staate und dadurch eben wieder ihm selber nützt, scheut er keine Mittel. Wie der Selbstsüchtige immer, kann er gegen andere hart und grausam sein. In der Verfolgung seiner Zwecke ist er aber auch hart gegen sich selbst, scheut nicht Schmerz noch Gefahr, und bei allem Egoismus ist er einsichtig genug zu erkennen, daß, wer seinen eigenen Vorteil finden will, Anderer Rechte achten muß. Darum ist dieses Volk von Anfang an durch einen starken Rechtssinn ausgezeichnet; und seine mit eiserner Konsequenz durchgeführte Rechtsordnung ruht ebensowohl auf dem Gedanken der Rechtsgleichheit aller Bürger, wie auf dem der unbedingten Unterordnung des Einzelnen unter die ihm übergeordnete Gewalt. Dieser strenge Rechtssinn, aus der Sitte hervorgegangen, hat sein Korrektiv gegen Mißbrauch selbst wieder in der Sitte. Ihr bleibt im Verein mit den Anordnungen, welche die Not des Augenblicks gebietet, auch das ganze Gebiet des öffentlichen Lebens überlassen. In der einseitigen Ausbildung des Privatrechts spiegelt sich so der individualistische Charakter des römischen Geistes, der in dem hochausgebildeten Familiensinn seine feste Grundlage hat, und der in starkem Kontrast steht zu dem Kollektivismus des früh in das öffentliche Leben tretenden Griechen. In jener Milderung, die der starre Rechtsbegriff in der Sitte findet, haben dann aber auch zwei ergänzend und regulierend dem Recht gegenübertretende Begriffe ihre Quelle, die den Tugenden des Gemeinsinns, welche das Griechentum ausgebildet hatte, als die ethischen Werte, die der Eigenart des römischen Geistes entstammen, gegenübertreten. Das sind

die Eigenschaften der Aequitas und der Utilitas. Die Aequitas ist es, die dem „strengen Recht", das unbeugsam und ausnahmslos, ohne Ansehen der besonderen Umstände sich durchsetzt, als die unerläßliche sittliche Ergänzung zur Seite tritt, und die zu dieser Hilfe eben deshalb berufen ist, weil jenes „jus strictum" selbst doch eigentlich nur die Aequitas in ihrer allgemeingültigen Form ist, die, um mit der Gerechtigkeit gleichen Schritt zu halten, der vernünftigen Anpassung an den einzelnen Fall nicht entbehren kann. Ist die Aequitas eine Privattugend, die von jedem Einzelnen und darum auch von dem Richter und Beamten nur nach dem Maß seiner öffentlichen Pflichten gefordert wird, so ist dagegen die Utilitas eine öffentliche Tugend. Unser Wort „Nutzen" übersetzt das lateinische Wort schlecht. Eher deckt sich dieses mit unserm Begriff der „Wohlfahrt", der nur hinwiederum zu sehr das öffentliche vor dem privaten Interesse hervorhebt. Die römische Utilitas vereinigt eben beides, den Nutzen des Einzelnen und die Wohlfahrt Aller. Wo das strenge Recht mit beiden in Konflikt gerät, da ist dies ein sicheres Zeichen, daß ein billiger Ausgleich zu suchen sei. So bezeichnen diese beiden Begriffe ethische Werte, die in der spezifischen sittlichen Anlage des römischen Volksgeistes ihre Wurzeln haben. Dem Griechen galt, wo er Rechte geltend machen konnte oder im Besitz der Macht war, die Billigkeit wenig, und den eigenen Nutzen war er, wo es sich nicht um ruhmvolle Taten oder begeisterte Hingabe handelte, geneigt, der allgemeinen Wohlfahrt vorzuziehen. Wie die griechische Sprache für die Aequitas kein Wort besizt, das es vollgültig übersetzen könnte, so hat auch gerade das strengere Rechtsbewußtsein der Römer dieser milderen Schwester der Justitia ihre Herrschaft in Sitte und Recht gesichert. Nicht minder aber sind die Römer in dem Sinne die Begründer des ethischen Utilitarismus in seiner individuelles und allgemeines Interesse ausgleichenden Richtung geworden, in der sich dann dieser in der neueren Ethik, wesentlich unter der Mitwirkung der im römischen Recht überlieferten Anschauungen, entwickelt hat. Einen wichtigen Einfluß auf jene Milderung der strengen Rechtsbegriffe, die sich nach diesen beiden Seiten in der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins der Römer vollzog, übte dann aber freilich auch die Berührung mit der nicht-römischen, vor allem mit der griechischen Welt, mit der nicht nur andere Anschauungen, sondern auch neue Bedürfnisse in das römische Leben eintraten. So entwickelte sich nun in Sitte und Recht ein allmählicher Ausgleichungsprozeß, der damit begann, daß

sich die römischen Rechtsideen in der Übertragung auf die Provinzen den veränderten Verhältnissen anpassen mußten, worauf dann die so entstandenen umfassenderen Begriffe auf das römische Recht selber zurückwirkten, bis schließlich auch in Rom neue Sitten und Lebensanschauungen ihren Einzug hielten. Damit gehen diese Wechselwirkungen in die allgemeinere geistige Bewegung über, die in der griechisch-römischen Bildung, wie sie aus dem Zusammenströmen der geistigen Errungenschaften der beiden Kulturvölker des Altertums entstand, auf alle folgenden Zeitalter gewirkt hat.

b. Die griechisch-römische Bildung.

In so vieler Hinsicht auch die Eigenart des römischen Geistes dem griechischen Wesen trotz aller Wandlungen, die dieses erfahren, fremd gegenübersteht, so hat es doch der Gang der Geschichte gefügt, daß die nachhaltigsten Wirkungen auf die kommenden Zeiten zunächst nicht von der reicheren und tieferen griechischen Bildung, sondern von der innigen Verbindung ausgehen sollten, die diese seit dem 2. Jahrhundert vor Chr. mit der römischen Geistesart eingegangen hatte. Gerade im Hinblick auf die im Ausgang des Altertums sich entwickelnde sittliche Weltanschauung wäre es ungerecht, wollte man hier, wie es ja auf dem Gebiet des künstlerischen Schaffens bis zu einem gewissen Grade zutreffen mag, die Griechen fast nur als die Gebenden, die Römer vorzugsweise als die Empfangenden betrachten. Dazu war doch die sittliche Begabung der Römer eine zu energische und selbständige, als daß sie nur die Nachbeter jener Lebensweisheit hätten sein sollen, die das untergehende Griechentum in den stoischen, epikureischen oder akademischen Lehren zu bieten wußte. Schon das Recht, dieses äußere Abbild der sittlichen Lebensanschauungen, ist ein sprechendes Zeugnis gegen diese Auffassung, zu der die Unselbständigkeit der theoretischen Reflexion der Römer so leicht verführt. Ist doch die Fortbildung des Rechts zur Wissenschaft ein echtes Produkt wechselseitiger Assimilation römischen und griechischen Wesens. Die Substanz dieser Wissenschaft entstammt durchaus dem römischen Rechtsbewußtsein. Aber die Männer, die das Recht in festen Begriffen fixierten, gehörten der späteren, von griechischer Bildung getragenen Zeit an, und sie waren von Gajus und Ulpian bis herab auf die Mitarbeiter der Justinianeischen Kodifikation zumeist selbst Griechen oder Orientalen aus dem weiten Länderkreise, der sich griechische Sprache und Bildung zu eigen

gemacht hatte. Ganz so verhält es sich nun freilich nicht auf ethischem Gebiet. Hier war, wie in so manchem andern, das geistige Leben der Römer noch zu wenig aus dem Stadium naiver Ursprünglichkeit zur Stufe zielbewußter Betätigung in Kunst und Wissenschaft emporgedrungen, als es mit einem Male von der Fülle der reifen Erzeugnisse griechischer Kultur überflutet wurde. Darum ist es vielleicht nicht ganz gerecht, die Römer ein von Hause aus unpoetisches und unphilosophisches Volk zu nennen, da ja niemand wissen kann, was aus ihnen geworden wäre, wenn das Schicksal ihnen vergönnt hätte, ihr geistiges Wesen ähnlich aus innerer Kraft zu entfalten, wie es vor ihnen die Griechen getan hatten. Aber, wie dem auch sein möge, ohne bedeutsame Rückwirkungen ist auch der römische Charakter auf jenes Mischprodukt griechisch-römischer Bildung, das in den Zeiten des Niedergangs der Republik und in der Kaiserzeit entstand, nicht geblieben. So wenig der lateinische Hexameter, den die römischen Dichter nachahmten, mit dem homerischen identisch war, ebensowenig ist die Ethik der Römer ein bloßer Niederschlag griechischer Lehrsysteme, sondern überall kommt der Einschlag römischen Wesens zum Vorschein, und das umsomehr, je weniger noch das römische Volkstum selbst in dem zum Weltreich heranwachsenden Staat seine Eigenart eingebüßt hatte. Mögen uns darum heute Marc Aurels Meditationen unendlich mehr anziehen als die ganze, zwischen den überlieferten Moralsystemen der Griechen umhertastende Literatur der älteren Zeit, so daß wir die gesamten philosophischen Werke Ciceros für dieses eine Buch hingeben würden, für die Würdigung des Einflusses römischer Geistesart auf den Gesamtcharakter griechisch-römischer Bildung ist die Sachlage doch eine andere. Da sind es vornehmlich Männer, die noch hinreichend im Wendepunkt der Zeiten zwischen der national beschränkteren römischen und der universellen griechischen Kultur stehen, welche die Spuren jenes Einflusses deutlich erkennen lassen. Solche Männer sind der philosophische Dichter Lucretius Carus und allen voran Cicero, der Redner und Staatsmann, der, in der unfreiwilligen Muße seines Lebensabends zum Philosophen geworden, den Ertrag griechischer Lebensweisheit mit römischem Geist zu durchdringen suchte. Lucrez und Cicero, sie repräsentieren zugleich die beiden Richtungen der griechischen Moral, die in der römischen Welt, als die für das Leben brauchbarsten, am meisten Anklang fanden: den Epikureismus und den Stoizismus. Aber dem altrömischen Wesen war unter ihnen

doch der Stoizismus am meisten kongenial. Epikurs Lebensauffassung blieb immer ein fremdes Gewächs auf römischem Boden, das Eigentum einzelner poetisch gestimmter Gemüter, die das heitere Gleichmaß des Geistes, dem gelegentlich auch eine Beimischung resignierter Stimmung nicht fehlte, der düstern stoischen Apathie vorzogen. Darum hat das Lehrgedicht des Lucrez seine Hauptwirkung erst in einer sehr viel späteren Zeit getan, in der Renaissance, wo es nun die Mission erfüllte, die Weltanschauung Epikurs, deren ursprüngliche Quellen verschüttet waren, der neuen Zeit wieder zugänglich zu machen. Der wahre Repräsentant römischer Geistesart in dem Zustand, in den sie durch die mächtigen Einflüsse des Griechentums gekommen, und darum der wahre Repräsentant der durch diese Wechselwirkung entstandenen griechisch-römischen Bildung, ist und bleibt, trotz aller Schwächen seiner Philosophie, kein anderer als Cicero.

Will man aber die Eigenart kennzeichnen, durch die gerade in Ciceros ethischen Schriften der sittliche Charakter des Römers zum Vorschein kommt, so ist es nicht sowohl der Inhalt der Anschauungen, zu denen er sich — namentlich sobald das Gebiet der Religion berührt wird, manchmal unbestimmt genug — bekennt, sondern das Wesentliche liegt vielmehr in der Richtung, die er zwischen den widerstrebenden Schulmeinungen der Griechen einzuhalten sucht. Das gerade, was seinen uns heute mit Recht oberflächlich erscheinenden Eklektizismus ausmacht, das entspringt durchaus jenen ethischen Grundgedanken, von denen das Rechtsbewußtsein der Römer getragen war. Auch auf dem weiteren Gebiet des sittlichen Lebens sind die Aequitas und die Utilitas, diese wichtigen Korrektive des „jus strictum", für Cicero die Leitsterne, von denen er sich zwischen den widerstreitenden Meinungen den Weg zeigen läßt. Die brauchbarste Maxime für das menschliche Handeln ist ihm, wie er am Schluß des ergebnislos auslaufenden Gesprächs „über die Natur der Götter" andeutet, nicht das theoretisch Gewisse, sondern das aus praktischen Gründen Wahrscheinliche. Darum ist er selbst in theoretischen Fragen ein zweifelnder Akademiker, in der Moral aber im wesentlichen ein Stoiker, und in der Theologie keines von beiden, weil ihm die stoische Religionsphilosophie dem Aberglauben zu viel Zugeständnisse macht, während Skeptizismus und Epikureismus beide die Religion vernichten, jener weil er den Gottesglauben, dieser weil er die Gottesfurcht beseitigt. So ist ihm denn in Moral wie Religion schließlich der praktische Wertmaßstab der entscheidende. An sich ist,

wie die Stoa lehrt, die Tugend selbst das höchste Gut. Aber da der Mensch aus Leib und Seele besteht, so bedarf er neben den geistigen auch der äußeren Güter. Neben die höchste treten dementsprechend die „mittleren Pflichten“, wie Cicero in einem den analogen Ausdruck der Stoa verändernden Sinn die gewöhnlichen Sittenregeln des praktischen Lebens nennt. Für die Beurteilung dieser mittleren Pflichten, welche demnach den Hauptinhalt der Moral bilden, gibt aber die sorgsame Erwägung dessen, was dem Einzelnen und was der Gesamtheit nützt, den Maßstab ab*); und wird das Nützliche in diesem universellen Sinne genommen, so fällt es nach Ciceros Meinung schließlich mit dem Guten selber zusammen. Das ist der Grundgedanke des Rechts, auf die Moral übertragen. In dieser Übertragung liegt der Ursprung jener utilitarischen Strömung, die von da an bis in unsere Tage herab einen wichtigen Faktor in der Gestaltung der sittlichen Lebensanschauungen gebildet hat. Ist hierin Cicero der Interpret einer einflußreichen ethischen Richtung, so wurzelt aber in eben dem, was die praktische Bedeutung dieser Lebensanschauung ausmacht, unverkennbar auch ihre Schwäche. Denn so eng die Beziehung zwischen Recht und Sittlichkeit sein mag, so fallen doch beide sicherlich nicht zusammen, und da das Recht besten Falls doch nur ein äußeres Gewand sein kann, in das sich das sittliche Bewußtsein kleidet, so mußte eine solche Übertragung des Rechtsgedankens auf den Begriff der Sittlichkeit unvermeidlich zu einer Veräußerlichung dieser selbst führen. Wenn Cicero das καλοκἀγαθόν, das Schöne und Gute, in dem der Grieche alles zusammenfaßte, was ihm am Menschen edel und rühmenswert erschien, mit „honestum et utile“ (ehrbar und nützlich) übersetzte, so liegt in dem Bedeutungsunterschied dieser hier synonym gebrauchten Wörter diese unwillkürliche Veräußerlichung der Begriffe deutlich ausgedrückt. Die „Aequitas“ aber, eine so schätzbare Eigenschaft sie für den Richter ist, wenn die strenge Rechtsanwendung zum Unrecht zu werden droht, so unzulänglich ist sie für den Moralphilosophen. So treffend daher Cicero die Prinzipien, die ihm das Rechtsbewußtsein seiner Zeit bot, auf die Moral übertragen mochte, dem sittlichen Bewußtsein des römischen Volksgeistes selbst, wie er in Sitte und Religion der Vergangenheit lebte, konnte sein auf der Oberfläche bleibender Eklektizismus nicht gerecht werden.

---

*) De officiis, III, 6, 26: „Unum debet omnibus propositum, ut eadem sit utilitas uniuscuiusque et universorum“.

Dasselbe Prinzip des Nutzens und der billigen Ausgleichung der Gegensätze machte aber in der Auffassung der **Religion** die Opportunität zum leitenden Gedanken. Der Glaube an eine göttliche Vorsehung und an die Unsterblichkeit der Seele ist nach Cicero für den Einzelnen nützlich und tröstlich, ein gemeinsamer Götterkultus für den Bestand des Staates erforderlich. Das sind die Grundmotive seiner Religionsphilosophie, soweit sie sich den Andeutungen entnehmen lassen, die er seinen in einen Streit der Parteien gekleideten Auszügen aus griechischen Schriftstellern beifügt. Hier wurzelt zugleich jene Unterscheidung einer doppelten Religion, die, wo immer es geschehen mochte, daß sich der Glaube der höher Gebildeten und der Volksglaube schieden, vorbildlich für kommende Zeiten geworden ist. Es gibt — das ist der nicht sonderlich tiefe, aber eben deshalb um so wirksamere Gedanke — **zwei** Religionen: eine private, für den Gebildeten die philosophische, die jeder für sich besitzt; und eine öffentliche, an deren Kultus sich jeder pflichtgemäß zu beteiligen hat, während er sich im übrigen die Symbole dieses Kultus nach seiner privaten Religion zurechtlegen mag. Das ist der religiöse Opportunismus, der, genau so wie der ihm geistesverwandte ethische Utilitarismus, auch in unsern Tagen wieder seine Anhänger zählt*).

Auf allen Gebieten weltlichen Lebens und nicht zum wenigsten in allen Fragen praktischer Lebensführung sind es die Anschauungen dieser mit römischem Geiste erfüllten stoischen Philosophie, die in den nächsten Jahrhunderten auch die christliche Welt beherrschten. Wie das auf die Bildung der Kleriker im Mittelalter einflußreichste Werk, die drei Bücher des Bischofs Ambrosius „de officiis ministrorum", wesentlich eine Übertragung der Bücher Ciceros über die Pflichten ins Christliche war, so bekennt der größte Lehrer der christlichen Kirche, Augustin, die Lektüre Ciceros habe ihm den ersten Anstoß zu jener ernsteren Lebensauffassung gegeben, die ihm dann, als ihm auch noch die Gedankenwelt Platos aufging, den Weg zur wahren Gotteserkenntnis gezeigt habe**). Dies Bekenntnis darf

*) Man vergleiche besonders den Schluß von De divinatione (II, 72). Auch dies, daß Cicero den oben gekennzeichneten Standpunkt aus der Art, wie er die Verteidiger der verschiedenen Systeme gegeneinander aufführt, und aus gelegentlichen Schluss- oder Zwischenbemerkungen mehr erraten läßt, als direkt ausspricht, darf man wohl gerade bei den religiösen Fragen als ein charakteristisches Symptom dieses Opportunismus und Relativismus ansehen.

) Vgl. Th. **Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 1897, wo

wohl typisch genannt werden für das nächstfolgende Zeitalter. Die Gedankenwelt des Altertums ist dem Abendland in den ersten christlichen Jahrhunderten zuerst in der Form der griechisch-römischen Bildung übermittelt worden, bevor sich den so vorbereiteten Geistern der tiefere Gehalt der griechischen Philosophie erschloß.

c. Der Untergang der antiken Welt.

Der Untergang der antiken Welt ist eine Katastrophe, wie sie vor allem auf dem Gebiet der Geistesgeschichte größer und gewaltiger nicht mehr erlebt worden ist. Diese Katastrophe erscheint mehr vielleicht als jede andere ihr ähnliche als eine historische Notwendigkeit, bei der, indem die äußersten Gegensätze einander ablösten, gleichwohl in dem Alten das Neue sich vorbereitete. Aus der hochgesteigerten Kultur der griechisch-römischen Welt mit ihrer Herrschaft selbstsüchtiger Interessen, ihren raffinierten Genüssen und ihrer philosophischen Skepsis erhebt sich eine neue religiöse Lebensanschauung, die in demütigem Glaubensgehorsam und schwärmerischer Askese Rettung vor den Übeln der Welt sucht. Die Geschichte kennt kein zweites Beispiel, in dem das Gesetz der Kontraste im Verein mit dem der immanenten Notwendigkeit des Geschehens so sich erfüllt hätte. Die alte Welt hatte sich ausgelebt. In Wirtschaft und Verkehr, in Sitte und Religion waren die Quellen erschöpft, die ihr neues Leben hätten zuführen können. Selbst die Tugenden des römischen Charakters verwandelten sich in Übel. Sein stark ausgeprägtes Rechtsbewußtsein ließ, durch die Rücksichten der Sitte und des Gemeinsinns nicht mehr beschränkt, dem Kampf der egoistischen Interessen und der rücksichtslosen Ausbeutung freies Spiel. Dazu kamen jene Wirkungen fremder Kulturen, die überall die Keime des Verfalls in das öffentliche wie in das private Leben hineintrugen, die den Familiensinn, das patriarchalische Verhältnis zu den Sklaven des Hauses zerstörten, und durch die Übertragung des unbeschränkten Besitzrechtes auf diese den Menschen zum Werkzeug und Lasttier erniedrigten, zugleich aber ein Heer von Freigelassenen schufen, die, als Geschöpfe der Gunst und der Laune, den sittlichen Zusammenhang der alten Gesellschaftsordnung vollends zerstörten. Der Verfall des Ackerbaus, das Anwachsen der Vermögen in einzelnen Händen, dem die Ver-

---

auch die weiteren Nachwirkungen Ciceros bis auf die Neuzeit herab in kurzen Umrissen vortrefflich geschildert sind.

armung der Massen gegenüberstand, endlich der sinnlose Luxus der Reichen, die Schar der Schmarotzer, die sich um diese sammelten, ein Zustand wie dieser mußte an seiner inneren Hohlheit zu Grunde gehen. Nur der Untergang dieses Staats, dieser Gesellschaft, dieser Sitten und Lebensanschauungen konnte noch ein Fortleben möglich machen. Dessen sind sich denn auch die Einsichtigeren seit lange bewußt. In Rom nimmt daher der Stoizismus vornehmlich jene Wendung zu einer Philosophie des Weltschmerzes und der Entsagung, wie sie nur die Verzweiflung am Bestehenden eingeben konnte. Seneca, Epiktet, Marc Aurel verkünden übereinstimmend diese Philosophie der Entsagung. Das Leben zu ertragen, einzusehen, daß alles nichtig und eitel ist, und der Befreiung zu harren, die der Tod bringt, dies ist ihr unermüdlich variiertes Thema. Aber schon dringt auch ein anderes Wort durch diese Töne dumpfer Resignation, ein Wort der Sehnsucht nach Erlösung, ja der Zuversicht, daß die Erlösung, wenn nicht in diesem, so in einem andern Leben kommen werde. Der Unsterblichkeitsglaube, der Stoa ursprünglich fremd, hier, in der Stoa der römischen Kaiserzeit, bricht er sich Bahn. Namentlich bei Seneca bildet der Ausblick auf ein Leben nach dem Tode, in welchem die Seele von allen Schrecken und Schmerzen des sinnlichen Daseins befreit sei, einen hervorstechenden Zug. Seine freilich oft allzu rhetorischen Ausführungen erinnern hier an manchen Stellen lebhaft an die Predigt des Evangeliums*). Es konnte nicht ausbleiben, daß der Gedanke der Unsterblichkeit die Blicke derer, die in der vorangegangenen Philosophie einen Halt in der Drangsal der Zeit suchten, mehr und mehr auf jene älteren Lehren zurücklenkte, in denen dieser Gedanke lebendig gewesen war. So entwickelten sich von diesem Wendepunkt der Zeiten an neupythagoreische und neuplatonische Schulen und Sekten, die das Streben nach Einheit mit Gott, das die Stoa erfüllte, mit der platonischen Idee einer übersinnlichen, von der Last des irdischen Daseins befreiten Welt zu vereinen suchten. Diese Einheit bot sich von selbst in der Idee der Emanation, die hier als eine neue, bedeutsam auf kommende Zeiten vorbereitende an verschiedenen Orten unabhängig hervortritt und dadurch schon ihren Zusammenhang mit den tiefsten seelischen Bedürfnissen der Zeit erkennen läßt. Der Stoizismus hatte immer noch durch eine neue Moral, die zu-

*) Eine treffende Auswahl solcher Stellen aus Seneca gibt O. Pfleiderer, Das Urchristentum, 2. Aufl., Bd. 1, S. 30 ff. Vgl. auch P. Barth, Die Stoa, S. 98 ff.

gleich eine Rückkehr zu alter, strengerer Sitte sein sollte, die Sehnsucht der Zeit zu stillen gesucht. In diesen neuen Schulen und Sekten gesteht die philosophische Moral ihre Ohnmacht ein. Nicht eine neue Moral, sondern nur noch eine Erneuerung des religiösen Bewußtseins kann Hilfe bringen. Aus den Trümmern der alten Philosophie soll eine neue Religion geboren werden, die zugleich Philosophie ist, auf daß sie Gelehrte und Ungelehrte befriedigen könne. Aber die geistigen Organe, mit denen diese neuplatonische Theologie arbeitet, sind nicht mehr die der Philosophie, sondern sie fallen selbst schon in den Wirkungskreis der Religion. Nicht Dialektik und Metaphysik, sondern innere Erleuchtung, Offenbarung, mystische Versenkung in das göttliche Sein, das sind die Hilfsmittel, die seit alter Zeit allen religiösen Kulten eigen gewesen sind, in denen sich an den uralten Seelenglauben Zukunftshoffnungen des Menschen geknüpft haben. So war es denn begreiflich genug, daß die neuplatonischen Richtungen, wie wir sie nach der Philosophie, die bald in ihnen die Vorherrschaft gewinnen sollte, zusammenfassend nennen dürfen, ebensowohl darauf ausgehen konnten, dem alten Götterglauben der Griechen neues Leben einzuhauchen, wie die aus der orientalischen Welt eingewanderten mystischen und magischen Kulte mit den Ideen der griechischen Philosophie zu befruchten. Daß in dieser begierig nach einer neuen religiösen Offenbarung verlangenden, dem alten Glauben längst entfremdeten Zeit diese letztere Strömung frühe schon die mächtigere wurde, das ist aber nicht minder begreiflich. Selbst die besondere Richtung, in der sich schließlich die kommende Entwicklung vollzieht, kündet in dem Manne sich an, der zum ersten Male die neuplatonische Religionsphilosophie in ihren bleibenden Grundgedanken ausgeführt hat, in dem alexandrinischen Juden Philo, der ungefähr um die gleiche Zeit, als sich die erste urchristliche Gemeinde gebildet hatte, lehrte und schrieb, und bei dem die spezifische Form, die der Erlösungsgedanke im jüdischen Volk angenommen, die Messiasidee, schon deutlich erkennbar, wenn auch unausgesprochen, mit dem alten Logosbegriff der griechischen Philosophie sich verbindet.

In dem Neuplatonismus, vornehmlich in diesen seinen frühesten Gestaltungen, spiegelt sich die tiefgehende religiöse Bewegung, die sich der Zeit bemächtigt hatte. In dem Rom der Kaiserzeit, in dem ein buntes Völkergemisch wogte, gingen auch die mannigfaltigsten Kultformen nebeneinander her. Wenn unter ihnen die aus dem Orient eingewanderten die mächtigste Anziehung ausübten, so war

es nicht bloß das Neue und Groteske, was zu ihnen hinzog. Mochten diese ägyptischen, assyrischen, persischen Götter und Kulte noch so weit voneinander abweichen, zwei Eigenschaften hatten sie gemein, die ihnen in weiten Kreisen Anhänger warben. Die eine bestand in dem Reiz des Geheimnisvollen und Wunderbaren, der sie umgab, und mit dem sich der Glaube an eine besondere, in allen Lebenslagen wirksame schützende Kraft dieser neuen Götter verband. Die andere, besonders in den frühe die Vorherrschaft gewinnenden ägyptischen Kulten und in dem später weit verbreiteten persischen Mithrasdienst hervortretend, bestand in dem Glauben an eine jenseitige Welt und in den sich damit verbindenden Vorstellungen von der Belohnung eines gottgefälligen Wandels und der Bestrafung des Ungehorsams gegen die Götter*).

Wenn in diesem Kampf der Kulte schließlich das Christentum obsiegte, das dem Römer zuerst nur als eine Abart des von ihm verachteten Judentums erschienen war, so mag dabei immerhin eben jener gerade im Christentum so stark ausgeprägte Glaube an ein jenseitiges, dem Gläubigen reichen Ersatz für alle Drangsal des Diesseits bietendes Leben eine hervorragende Rolle gespielt haben. Dafür spricht auch die Tatsache, daß sich gerade das Christentum frühe schon mit jenen Richtungen der griechischen Philosophie enge verband, in denen der gleiche Gedanke lebendig war. Aber in diesen ideellen Momenten liegt doch schwerlich die einzige Ursache. Man hat wohl gemeint, die griechisch-römische Welt mit ihrer hoch entwickelten Kultur habe jene zum Teil von wildem Aberglauben überwucherten orientalischen Kulte auf die Dauer doch nicht in sich aufnehmen können. Sie habe einer reineren Gottesvorstellung bedurft: diese bot das Judentum; und daneben des Unsterblichkeitsglaubens und reinerer sittlicher Ideen: diese gab ihr die christliche Lehre**). Doch durch die gebildeten Kreise, denen jene ägyptischen und persischen Kulte widerstreben mochten, ist das Christentum nicht zur Herrschaft gelangt. Als eine Religion der Armen und Bedrückten hat es begonnen, und in den Massen hat es fortan seinen festen Rückhalt gefunden, als es allmählich durch die Ideenverwandt-

---

*) J. Réville, Die Religion zu Rom unter den Severern, 1888, S. 45 ff. Über den in der späteren Zeit besonders bedeutsam gewordenen Mithraskult vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 307 ff. und A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 1903.

**) L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, Bd. III, S. 504.

schaft mit den letzten Gedanken der griechischen Philosophie mehr und mehr auch die Gebildeten für sich gewann. Aber zwei Eigenschaften waren es, in denen es keiner jener andern Kulte mit dem Christentum aufnehmen konnte. Wie es als eine Sekte der Armen und Gedrückten entstanden war, so barg es auch von Anfang an eine sittliche Lebensanschauung, in der vor allem die Demut, der Gehorsam und die barmherzige Nächstenliebe als gottgefällige Tugenden gepriesen wurden. Das war eine Gesinnung, die gerade in einem Zeitalter überreifer Kultur, das im wirklichen Leben zu allen diesen Eigenschaften nur die Gegensätze erkennen ließ, ihres Eindrucks auf tiefer angelegte Gemüter nicht verfehlte. Den Armen und Gedrückten ein Trost, begann diese neue Lehre doch auch den an den Gütern des Lebens Übersättigten um seiner edeln Erhabenheit und Einfachheit willen zu imponieren. Immerhin, so erhaben diese neue sittliche Lebensanschauung sein mochte, für sich allein wäre sie schwerlich im stande gewesen, die Welt zu erobern. Dazu mußte sie von der Urgewalt eines festen religiösen Glaubens getragen sein. Und mehr noch, in einer Zeit wie dieser, in der selbst die Philosophie zur Mythologie wird, bedarf erst recht die Religion der mythischen Hüllen, um ihres Eindrucks auf die Gemüter sicher zu sein. Wie aber sollten es da die Mythen von Zeus und Hera, von Osiris und Isis und Mithras mit dem neuen christlichen Mythus aufnehmen? Dort längst verblaßte Göttergestalten, die niemand gesehen, an die man höchstens noch glaubte, weil dies nun einmal aus uralter Zeit überliefert war. Hier dagegen ein Gott, der selbst unter Menschen in Menschengestalt gewandelt, dessen Wunder und Zeichen von Augenzeugen berichtet waren. Wenn eine wirkliche Persönlichkeit mit den Schatten der Phantasie in Kampf gerät, wie könnte da der Sieg zweifelhaft sein? Darin also hatte das Christentum seine Stärke, daß es einen wirklichen, lebendigen Gott besaß, der, wie er selbst von vielen bezeugt war, so auch als ein vollgültiger Zeuge von dem Gott im Himmel betrachtet wurde, dessen Reich er verkündete.

Zweites Kapitel.

Die christliche Weltanschauung und ihre Wandlungen.

1. Die Grundlagen der christlichen Weltanschauung.

a. Das Lebensideal des Urchristentums.

Die Geschichte der christlichen Weltanschauung kann die Fragen nach der Persönlichkeit Jesu, dem Ursprung, der Verfassung und dem Leben der urchristlichen Gemeinden, diese schwierigen Probleme der historischen Theologie, füglich auf sich beruhen lassen. Für sie kommt es nicht darauf an, wie die christliche Lebensanschauung entstanden, sondern wie sie gewesen ist, und wie sie sich auf dieser Grundlage weiter entwickelt hat. Aber so klar diese Anschauung in den Evangelien, vor allem in den Aussprüchen und Gleichnissen Jesu niedergelegt zu sein scheint, so sehr wird doch selbst hier eine unbefangene Beurteilung teils durch die an sich vieldeutige Natur namentlich der Gleichnisreden, teils aber dadurch erschwert, daß wir noch heute diesem Gegenstand nicht gleich unbefangen wie irgend einer andern geschichtlichen Überlieferung gegenüberstehen. Das Christentum ist unsere Religion. Wir fühlen uns noch immer mehr oder minder gleichen Glaubens mit seinen ersten Bekennern. Unwillkürlich sind wir daher geneigt, das Überlieferte irgendwie in unsere Anschauungen umzudeuten. Demgemäß besteht namentlich in der heutigen Theologie, von den Vertretern der äußersten Orthodoxie an bis in die Reihen der rationalistischen Aufklärungstheologen, und bei diesen vielleicht mehr als bei jenen, das Bestreben, unser eigenes sittliches Bewußtsein den Aussprüchen des erhabenen Stifters unserer Religion unterzuschieben. Und dazu gesellt sich dann, diesmal freilich mehr auf orthodoxer als liberaler Seite, die Tendenz, dem Christentum als Religion eine abseits von andern religiösen Entwicklungen liegende Stellung anzuweisen. Als „absolute" oder „offenbarte" Religion, wie selbst Hegel es nannte, soll das Christentum allen andern religiösen Entwicklungen als eine inkommensurable Größe gegenüberstehen. Dieser Standpunkt kann für unsere Betrachtung selbstverständlich nicht maßgebend sein. Daß die Lebensanschauungen des Urchristentums andere gewesen sind als unsere heutigen, ist nicht zu bezweifeln: das Gegenteil würde allen Gesetzen historischer Entwicklung widerstreiten; und daß bei der Entstehung des Christentums ähnliche religiöse Motive maßgebend waren, wie sie alle Religions-

entwicklungen bestimmen, das ist nicht minder zweifellos. Nicht aus unserer Zeit und ihren Bedürfnissen, sondern aus seiner Zeit und deren Bedürfnissen müssen wir daher das Urchristentum zu verstehen suchen. Dabei werden wir aber gut tun, beide Seiten, die ethische und die religiöse, zunächst, soweit es angeht, voneinander zu scheiden.

Nun besitzen wir für das sittliche Lebensideal der ersten Christen ein unverwerfliches Zeugnis in den Worten Jesu. Denn wo und wann auch diese Worte gesprochen und in welchem Umfang sie jemals zu praktischen Lebensregeln geworden sein mögen, daß in ihnen das sittliche Lebensideal des Christen enthalten war, ist offenkundig. Welches ist nun aber dieses Lebensideal? Man wird wohl Leo Tolstoj zustimmen können, wenn er jene wunderbaren Kapitel des Evangeliums Matthäi, in denen Jesus mit besonderem Nachdruck seine Lehre dem versammelten Volk verkündet, als den wesentlichen Inhalt dieses neuen Lebensideals ansieht; und man wird ihm — mag seine Auffassung da und dort im einzelnen irre gehen oder nicht — doch auch darin recht geben, daß diese Worte so genommen werden müssen, wie sie geschrieben stehen, wörtlich, ohne willkürliche Umdeutung*). „Ihr habt gehört, daß da gesagt ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Übel, sondern so dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar.“ „Ihr habt gehört, daß gesagt ist: du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, tut wohl denen, die euch hassen.“ „Gib dem, der dich bittet.“ „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet.“ Wollte man die Moral, die in diesen Reden niedergelegt ist, auf eine abstrakte Formel bringen, sie würde kaum wesentlich anders lauten, als das Wort, das Plato dem Sokrates in den Mund legt: „Unrecht leiden ist besser als Unrecht tun.“ Ebenso waren von den Stoikern die Nächstenliebe, das Wohltun ohne Rücksicht auf Gegenleistung, die Hilfsbereitschaft und Barmherzigkeit ohne Ansehen der Person längst als die höchsten Tugenden gepriesen worden. Nicht völlig neue sittliche Ideen also sind es, die das Christentum in die Welt gebracht hat. Gleichwohl, in zwei Beziehungen war diese urchristliche Ethik doch eine neue, einzigartige Erscheinung. Das eine war der unbedingte,

*) Graf Leo Tolstoj, Worin besteht mein Glaube? Deutsch von Sophie Behr, 1885, S. 9 ff.

absolut jede äußere Beschränkung zurückweisende Charakter dieser Sittengebote. Die Moral der Philosophen, soweit sie auch über die Alltagsmoral emporragen mochte, war immer noch bemüht, den Bedingungen des vielgestaltigen wirklichen Lebens sich anzupassen. Diese hört man überall durchklingen, wo etwa die Reden eines Seneca sonst noch so sehr an christliche Anschauungen erinnern. Dies aber gibt eben der urchristlichen Moral jene schlichte Erhabenheit, mit der es weder der dialektische Tiefsinn des platonischen Sokrates noch der rhetorische Pomp der Stoiker aufnehmen kann. Doch es gibt freilich dieser Moral zugleich das Gepräge eines Lebensideals, das nur in einer engen Gemeinschaft Gleichgesinnter entstehen und annähernd durchgeführt werden kann, und das in dem Augenblick, wo der Versuch gemacht wird, es im Verkehr mit der weiteren Außenwelt in die Wirklichkeit überzuführen, gegenüber der zwingenden Macht dieser Wirklichkeit seine praktische Geltung verlieren muß. Das zweite, was dieses Lebensideal auszeichnet, ist dies, daß es der unmittelbare Ausdruck eines den ganzen Menschen erfüllenden religiösen Gefühls ist. Jenes Wort Jesu zu dem Schriftgelehrten: „Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und aus allen deinen Kräften, das ist das vornehmste Gebot; und das andere ist ihm gleich: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst" (Markus, 12, 30), dieses Wort wirft ein helles Licht auf die überströmende religiöse Begeisterung, in der Gottesliebe und Nächstenliebe in ein einziges Gefühl religiöser Hingabe zusammenschmelzen. Aber nur aus einem religiösen Gefühl, welches den, der von ihm erfüllt ist, über die Schranken des Daseins hinweghebt, konnte auch dieses das eigene Selbst völlig vergessende sittliche Lebensideal entspringen. Was sind gegenüber den unermeßlichen Gütern des himmlischen Reichs, die der kommende Messias bringen wird, alle Güter dieser Welt! Darum: „Ärgert dich dein Auge, so wirf es von dir. Es ist dir besser, daß du einäugig in das Reich Gottes gehest, denn daß du zwei Augen habest und werdest in das höllische Feuer geworfen" (Markus 9, 47). Wer so gesinnt ist, der mag immerhin dem, der ihm den Rock nehmen will, auch noch den Mantel hingeben, und nicht sorgen, was er essen oder trinken, oder womit er sich kleiden soll. Sein Blick ist der kommenden Herrlichkeit zugewandt, die ihn für alles belohnen wird, was er hier in der Hingabe an den Willen Gottes erduldet hat. Daß solche Gesinnungen unter der Wirkung einer unbegrenzten religiösen Begeisterung und Zuversicht entstehen

können, verstehen wir; freilich aber auch das andere, daß sie stets nur ein Lebensideal gewesen sind, dem man zustrebte, keine für die Wirklichkeit unbeschränkt geltende Norm, nach der man sein Leben ordnen konnte. Als ein solches Lebensideal haben sie noch in späten Zeiten, die von den Lebensbedingungen des Urchristentums weit entfernt waren, ihre Wirkungen getan, und als ein solches können sie diese wohl heute noch tun. Aber auch Ideale können nur als Vorstellungen entstehen, an deren Wirklichkeit, oder an deren Verwirklichung geglaubt wird. Und ein solcher Glaube konnte nimmermehr auf dem Boden bloßer sittlicher Forderungen oder auch eines allgemeinen Vorsehungsglaubens, wie ihn die Stoiker hegten, erwachsen, sondern nur auf dem jener zuversichtlichen Hoffnungen, wie sie die ersten Christen erfüllten. Je näher die Wiederkunft des Messias und des Reiches Gottes gedacht wurde, um so freudiger konnte der Arme auf die Güter dieser Welt verzichten, und der Reiche sie hingeben. War ihm doch der baldige Lohn gewiß. Darum bedurfte die erhabene Ethik des Urchristentums der Religion zu ihrer Entstehung, und die Religion konnte hinwiederum dieses Gefühl unbegrenzter Hingabe nicht hervorbringen ohne den Mythus, der von frühe an die Person des Stifters dieser Religion verklärt hatte. So leistete jene Messiasidee, die, in der Zeit der Unterdrückung des jüdischen Volkes entstanden, bei diesem selbst mehr und mehr in eine unbestimmte, übersinnliche Ferne gerückt war, der neuen Religion und dem neuen sittlichen Lebensideal ihre Dienste, indem sie sich hier wieder in der Frische unmittelbarer, lebensvoller Zukunftserwartungen erneuerte, in der sie den Menschen zur höchsten Anspannung seiner sittlichen Kräfte zu treiben vermochte. Wenn die Gewißheit, daß seine letzte Stunde gekommen ist, selbst das Gemüt des verstockten Verbrechers milde stimmt, wie sollte da nicht der Christ, der das neue Reich und mit ihm ein ewiges Leben voll Freude und Herrlichkeit kommen sieht, der vergänglichen Güter dieser Erde vergessen und seinen Feinden vergeben? Ohne diesen festen Glauben an den kommenden Messias würde die Ethik des Urchristentums nicht das geworden sein, was sie ist: das Lebensideal eines in der Hingabe an die Menschheit vollkommen seiner selbst vergessenden Menschen. Aber freilich, ein Ideal, das den trügerischen Wahngebilden eines hoch gesteigerten Glücksbedürfnisses seinen Ursprung verdankt, kann selber unmöglich von den Trübungen frei bleiben, die diesen Ursprung umgeben. Der auf das höchste gespannten sittlichen Kraft, die hier zur Tat wird,

steht eine auf das äußerste gesteigerte Selbstsucht, ein unersättliches Glücksbedürfnis, das den Lebensgenuß ins unendliche steigern möchte, gegenüber. Doch eben dies ist das psychologische Geheimnis der Menschennatur, das dennoch gar kein Geheimnis, sondern mit deren alltäglichsten Schwächen und Vorzügen verbunden ist, daß das Gute das Schlechte zu seiner Voraussetzung hat. Diese Geburt des Höchsten aus dem Niedersten, der erhabensten Ideale aus den gemeinsten Motiven, aus Wahn und Selbstsucht, sie ist kein geheimnisvoller Kampf übermenschlicher Wesen oder kosmischer Kräfte, wie ihn Mythologie und Mystik sich ausmalen, sondern sie ist das Werk einer psychologischen Gesetzmäßigkeit, die dem menschlichen Bewußtsein von seinen einfachsten bis zu seinen vollkommensten Betätigungen eigen ist. Wie der Kontrast der Gefühle unser alltägliches Leben erträglich und, wo das Glück es fügt, genußvoll macht, so leiht er in den großen Wendepunkten der Geschichte den Erneuerungen des sittlichen Bewußtseins seine Hilfe. Es ist das gleiche Prinzip der Heterogonie der Zwecke, das uns, eben weil es mit der eigensten Natur des seelischen Lebens zusammenhängt, auf allen Stufen religiöser und sittlicher Entwicklung bereits begegnet ist, das uns hier, bei diesem tief eingreifenden Wendepunkt der Geistesgeschichte, eben wegen der ungeheuren Stärke der Kontraste, die es verbindet, mit überwältigender Macht entgegentritt. Und wahrlich, wenn man nach einem „Beweis des Geistes und der Kraft" sucht, der dieses urchristliche Lebensideal, so wenig es ein absolut neues ist, doch in dieser Macht und Stärke zu einer einzigartigen Schöpfung macht, wie könnte dieser Beweis treffender erbracht werden, als indem sich zeigt, daß dieses Ideal kein dem Menschen durch ein Wunder oder durch eine übernatürliche Inspiration übermitteltes Geschenk, sondern daß es ein Erzeugnis seines eigenen Geistes und seiner eigenen Kraft ist, das mit dem tiefsten Wesen der Menschennatur zusammenhängt, und das, indem in ihm die äußersten sittlichen Gegensätze als ethische Triebe wirksam werden, das Böse selbst als eine notwendige Triebkraft des Guten erscheinen läßt.

Doch die Hoffnung auf den kommenden Messias, wie sie schon dem Judentum mehr und mehr zu einem transzendenten Ideal geworden war, sie mußte, als Tag um Tag und Jahr um Jahr vergingen, ohne daß sich die Wiederkunft Christi und die Aufrichtung des Reiches Gottes erfüllten, in ihrer ursprünglichen Form erblassen und endlich untergehen, um nun in der neuen, dauernderen Gestalt

der Hoffnung auf ein überirdisches und übersinnliches Jenseits wiederaufzuleben. Damit begannen dann notwendig auch jene ursprünglichen Motive des christlichen Lebensideals an zwingender Macht zu verlieren; und in gleichem Maße mußten daher neue Motive, die diesen ins Übersinnliche gewanderten Hoffnungen entsprachen, an die Stelle der alten treten. Solche Motive schöpfte das sich ausbreitende Christentum aus den Bedingungen seiner Umgebung und vor allem aus den Schätzen der griechisch-römischen Bildung. Hier hatte ja die griechische Philosophie den Gedanken der Unsterblichkeit und des Zusammenhangs des Menschen mit einer übersinnlichen Welt in einer allen religiösen Bedürfnissen entgegenkommenden Weise ausgebildet. Auf die praktische Moral und auf die Fragen nach dem Verhältnis des diesseitigen Lebens zu Belohnung und Strafe in einer jenseitigen Welt gewannen aber, neben dem schon in dem pharisäischen Judentum stark ausgebildeten Vergeltungsgedanken, Recht und Moral der Römer einen zunehmenden Einfluß.

b. Das Christentum unter dem Einfluß der griechisch-römischen Bildung.

In dem Maße, als sich das Christentum über das römische Weltreich verbreitete, und sich von dem altgläubigen Judentum ebenso wie von allen andern in der griechisch-römischen Welt herrschenden Kulten schied, trat die neue Religion mit der gesamten griechisch-römischen Bildung, die unter dem Einflusse jener aus den verschiedensten Quellen stammenden religiösen und philosophischen Ideen stand, in die mannigfaltigsten Wechselwirkungen. Diese Wechselwirkungen fielen zum Teil mit den Veränderungen zusammen, die sich im Bewußtsein der Christenheit vollzogen, als das Reich des wiederkehrenden Messias mehr und mehr aus dem Diesseits in ein übersinnliches Jenseits entrückt wurde. Sie gingen aber zugleich Hand in Hand mit einer weit über die Grenzen der christlichen Welt verbreiteten Sehnsucht nach Rettung aus den physischen und moralischen Gefahren und Übeln, von denen man sich bedrängt sah. Wie die Heiden nach den Tempeln des Äskulap, so wallfahrten die Christen zu den Sendboten der neuen Lehre, um Heilung von Krankheit und Trost im Unglück zu finden. Und wie zu jeder Zeit ein in seinen Tiefen aufgeregtes, von den bisher geltenden Anschauungen nicht mehr befriedigtes religiöses Bedürfnis zu den primitivsten Vorstellungen der Volksphantasie wieder zurückgreift, so geschah es auch hier. Unaufhaltsam brach der Dämonenglaube aus seinen ver-

borgenen Quellen hervor und verbreitete sich durch alle Schichten der Gesellschaft. Exorzismen und wunderbare Heilungen, wie sie ja auch in den Legenden, mit denen das Leben Jesu umgeben ist, eine so große Rolle spielen, sie fanden allerorten gläubige Gemüter. Sicherlich ist es nicht zufällig, daß dieses Zeitalter der Wunderheilungen mit der zweiten großen Blüteperiode der wissenschaftlichen Heilkunde zusammenfällt, die durch die Namen eines Celsus und Galen gekennzeichnet ist. Mit dem gesteigerten Dämonenglauben Hand in Hand gehen aber hier wie überall Visionen und ekstatische Zustände, die von religiös tief erregten Gemütern erlebt und bald mit den Wunderheilungen verbunden, bald für sich gepflegt und als Offenbarungen aus einer übersinnlichen Welt gedeutet werden. In Gestalten, wie in der jenes Apollonius von Tyana, der unter Nero das römische Reich als pythagoreisierender Philosoph und zugleich als Prophet und Wundertäter durchzog, und den eine spätere Zeit sogar zu einem heidnischen Gegenbild Christi zu machen suchte, tritt uns aber auch schon eine Rückwirkung der visionären und ekstatischen Richtung der Zeit auf die Philosophie entgegen, wie sie in den späteren gnostischen und neuplatonischen Systemen so üppig wuchern sollte. Der Mann, dem das Christentum mehr als jedem andern einzelnen Menschen seine Erhebung zur Weltreligion und zugleich seine Ausbildung zu einer umfassenden Weltanschauung verdankt, der Apostel Paulus, ist ganz ein Sohn dieser Zeit. In ihm lebt die griechisch-römische Bildung dieses Zeitalters; aber er besitzt zugleich ein empfängliches Gemüt für die tief in der Volksseele lebenden Regungen. Vision und Ekstase sind ihm selbst nicht fremd. So gestaltet sich ihm denn aus diesen heterogenen Bestandteilen ein Religionssystem, das Religion und Philosophie zugleich ist, und das in dieser Mischung bei aller Abhängigkeit von der Bildung der Zeit doch durch und durch original bleibt. Während es allen Bedürfnissen, denen der Denkenden und Gebildeten so gut wie denen der ungelehrten Massen, entgegenkommt, weist es aber vor allem auf jenes urchristliche Lebensideal, das in der Predigt Jesu der Welt verkündet worden, als auf den tiefsten Kern des christlichen Glaubens in immer neuen Wendungen hin*).

Diese Versöhnung von Glauben und Wissen, von Religion und Philosophie ist denn auch die durchgehende Tendenz der christlichen

*) Trefflich schildert die Mischung der Motive in der Persönlichkeit und Wirksamkeit des großen Heidenapostels O. Pfleiderer, Das Urchristentum, 2. Aufl., Bd. 1, S. 24 ff.

Apologeten der ersten Jahrhunderte geblieben. Diesen von den Quellen der griechisch-römischen Bildung kommenden Männern ist das Christentum Religion und Philosophie zugleich. Mag auch von einzelnen wie von einem Tertullian die höhere Autorität des Glaubens noch so schroff betont werden, das Streben, das Christentum auch als die beste Philosophie zu erweisen, bleibt diesen Feinden der Philosophie mit ihren Freunden gemein. Damit ist aber zugleich der griechisch-römischen Bildung zu der ferneren Ausgestaltung der christlichen Weltanschauung ein weiter Zugang eröffnet. Ein Austausch entsteht, bei dem bisweilen zweifelhaft sein kann, welcher von beiden Teilen mehr der gebende oder der nehmende sei. Die Berührungspunkte, die von Anfang an stark zu einer solchen Wechselwirkung drängten, lagen aber auf ethischem wie auf religiösem Gebiete. Dort kam dem Christentum der Stoizismus wahlverwandt entgegen. Hier war die Mystik das gemeinsame Medium, in dem sich alexandrinische Philosophie und Christentum bewegten. In der heidnischen Philosophie lagen diese beiden Quellen, die ethische und die religiöse, ursprünglich weit auseinander, und die Versuche, sie ineinander überzuleiten, die namentlich im späteren Stoizismus nicht fehlten, blieben auf halbem Weg stehen, weil ihnen die religiöse Energie mangelte, die zu solchem Werk nötig war. Die mystische Theosophie der aus Plato hervorgegangenen Richtungen war hinwiederum allzusehr nur religiöse Stimmung, als daß ihr nicht jedes nach außen gerichtete sittliche Handeln geringwertig erschienen wäre. Da ist es denn die eigenste Tat der christlichen Weltanschauung, daß sie diese beiden Strömungen verbindet, indem sie die sittlichen Triebe durch religiöse Motive verstärkt und die religiösen Anschauungen mit sittlichen Ideen erfüllt. Diese Verbindung erzeugte dann aber wiederum auf ethischem wie auf religiösem Gebiete mit der allen diesen Entwicklungen immanenten psychologischen Notwendigkeit zwiespältige Wirkungen.

Schon in die früheste Zeit der Ausbreitung des Christentums und der Ausbildung seines Lehrsystems reichen die Symptome dieses doppelten Einflusses zurück. Noch ist das Lebensideal, das uns in den Episteln des Apostel Paulus entgegentritt, dasselbe, das wir den Reden Jesu entnehmen. Aber es ist doch auch nicht dasselbe. Es ist eine Stimme hinzugekommen, die dort fehlt, und die zuweilen jene Botschaft der Liebe und Versöhnung zu übertönen droht. Die Hoffnung auf das nahe Reich Gottes und auf die Freude und Herrlichkeit, die in ihm dem Gläubigen und Entsagenden verheißen ist,

sie ist nicht mehr das einzige Motiv der hingebenden Gottes- und Nächstenliebe; sondern die Drohung, daß einem jeden nach seinen Werken und nach seinen Gesinnungen vergolten werde, spricht vernehmlich mit. Man versteht ja vollkommen, daß, je mehr jene Vorstellung vom Reiche Gottes in eine übersinnliche Ferne rückte, und je mehr das Christentum die Botschaft der Erlösung als eine für alle Menschen und zu allermeist auch als eine für Sünder und sittlich Schwache bestimmte auffaßte, um so mehr auch dem Motiv der Hoffnung das des Schreckens an die Seite treten mußte. Schwerlich hätte das Christentum ohne die Hölle seinen Sieg über die Welt errungen, schwerlich auch ohne diese dem Dämonenglauben der Zeit entstammenden finsteren Mächte die sittliche Kraft entfaltet, die es ebenso auf die haltlos zwischen Aberglauben und Philosophie hin- und herschwankende alte Kulturwelt, wie auf die rohen Gemüter barbarischer Völker ausübte. Da ist es nun die Vergeltungsidee, die auf der Grundlage des strengen Gesetzesbegriffs, wie ihn das pharisäische Judentum vertreten hatte, auch innerhalb der christlichen Weltanschauung die vorherrschende Macht gewinnt. Sie findet ihren Ausdruck in der von Paulus entwickelten, tief in die spätere Ethik des Christentums eingreifenden Theorie von der doppelten Gesetzgebung, dem Gesetz des alten Bundes, durch das die Menschheit zuerst dessen bewußt wurde, was Sünde sei, und dem neuen Gesetz, das, weil die sündige Menschheit das alte nicht befolgt hat, durch Christus offenbar geworden ist, und das dem, der im Glauben an Christus der Sünde abstirbt, die Erlösung verheißt. Dabei ist aber diese Erlösung selbst ein Akt der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes. Denn die Sünde, die mit dem ersten Menschen, mit Adam, in die Welt kam, kann nur vergeben werden, weil Christus, der Sohn Gottes, die Schuld der Welt auf sich genommen und gesühnt hat (Röm. 18—20). In dieser religiösen Metaphysik schmilzt der weltschöpferische Logos der griechischen Denker mit dem Messiasideal der Juden zusammen. Zwischen der sündigen Welt und der unendlichen Gerechtigkeit Gottes wird Christus der Mittler, der, indem er selbst der Gerechtigkeit genügt, den Sünder erlöst. Die Vergeltung selbst wird damit zu einem Akt der strafenden Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit zugleich. An dem Sünder, der sich der Vergebung nicht würdig gemacht hat, wird die Strafe unmittelbar durch seine Verstoßung in die Hölle vollzogen; die Schuld des Gläubigen aber ist zum voraus gesühnt, dadurch, daß Christus für ihn den Kreuzestod erlitten

hat. Diese Sühne ist dann freilich keine Strafe mehr, da die Strafe nur den Schuldigen treffen kann; sondern sie ist ein Opfer: es ist die höchste, nicht weiter zu überbietende Steigerung der Opferidee, welche die Geschichte der Religionen erlebt hat. Doch die Opferidee vereinigt, wo immer sie auch in sonst weitentlegenen Kultformen vorkommt, überall zwei Motive, die zugleich starke ethische Gegensätze bedeuten. Wenn der Mensch seinen teuersten Besitz der Gottheit opfert, so ist das Gefühl religiöser Hingabe, das er erlebt, wohl im stande, auch das Gefühl der eigenen Hingabe zu wecken und diesen sittlichen Trieb durch seine Verbindung mit dem Affekt religiöser Erhebung zur Leidenschaft zu steigern. Doch wenn das Opfer zu einem Geschenk wird, durch das sich der Mensch äußere Vorteile, glückliche Fahrt, Sieg im bevorstehenden Kampf, oder auch ein seliges Leben im Jenseits zu erkaufen meint, oder durch die er ein böses Gewissen entlasten möchte, dann wird die Opferidee zu einer doppelten sittlichen Gefahr, indem sie gleichzeitig die selbstsüchtigen Triebe steigert und das Gewissen abstumpft. Mit der Erhabenheit der Opferidee steigern sich aber naturgemäß die guten wie die schlimmen Wirkungen, die sie auf das sittliche Bewußtsein ausübt. Der Christus, der für die ganze sündige Menschheit den Verbrechertod leidet, ist zwar ein dem Menschen selbst unerreichbares Ideal der Hingabe. Gleichwohl wird er ihm zu einem religiösen Motiv eigener sittlicher Hingabe, das, wie die Geschichte der christlichen Märtyrer zeigt, wenigstens innerhalb der Grenzen menschlicher Kraft einer Nachfolge Christi nahe zu kommen sucht. Aber der Mehrzahl der Christen, die sich zu dieser religiösen Begeisterung nicht erhebt, steht nun um so mehr die andere Seite der Opferidee im Vordergrund, die dem Menschen ohne eigenes sittliches Verdienst, durch den Glauben oder durch die äußere Glaubensleistung zu teil wird*).

Die Theologen der ersten christlichen Jahrhunderte, die aus der neutestamentlichen Überlieferung und aus den ihr geistesverwandten Quellen der griechischen Philosophie den Lehrbegriff der christlichen Kirche gestalteten, wußten mit dem sicheren Gefühl, mit dem sie der religiöse und sittliche Inhalt des Erlösungsgedankens erfüllte, zwischen den entgegengesetzten Richtungen der

*) Die mannigfachen äußeren Wirkungen und Gegenwirkungen bei der ersten Ausbreitung des Christentums, auf die hier im einzelnen nicht eingegangen werden kann, schildert vorzüglich A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 1902.

Zeit in dem Sinne zu vermitteln, daß sie mit der Moral der Nächstenliebe, wie sie die Stoa vertrat, die religiöse Begeisterung neuplatonischer Mystik verbanden. Für die Bewahrung der ethischen Kraft des Christentums war es aber von hoher Bedeutung, daß es von vornherein darauf ausging, die religiösen Ideen als rein mystische, weder durch die Phantasie noch durch den Verstand zu ergreifende hinzustellen. So sehr nun die Verbindung der sittlichen Triebe mit der Leidenschaft religiöser Begeisterung jene steigern mochte, so war es doch unvermeidlich, dass diese beiden geistigen Kräfte sich immer wieder zu trennen strebten. Das geschah hier, indem sich mit dem Erlösungsgedanken von selbst die Überzeugung verband, daß der Glaube an den Erlöser und die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Gläubigen an sich selbst schon einen hohen, ja eigentlich den höchsten sittlichen Wert besitze. So entwickelte sich, als eine Art Weiterführung jener Theorie vom doppelten Gesetz und als eine kaum zu umgehende Folge der höheren Wertschätzung, die in der Verbindung des Ethischen und Religiösen dem letzteren zufallen mußte, immer ausgesprochener die Lehre von einer doppelten Sittlichkeit. Diese erscheint zugleich als ein Kompromiß zwischen dem der Welt und ihren Gütern völlig entsagenden, nur vom Gedanken an Gott und den Erlöser erfüllten Leben des vollkommenen Christen und den praktischen Anforderungen der Welt. Das höchste sittliche Leben ist das rein religiöse Leben, das der Welt abstirbt. Ein niedrigerer Grad des Sittlichen bleibt es, seine religiösen Pflichten zu erfüllen, im übrigen jedoch sich den erlaubten Genüssen der Welt nicht zu verschließen. Bei dieser Gegenüberstellung lieh das römische Recht seine Dienste, dessen Unterscheidung des Erlaubten und des Gebotenen auf jenes Verhältnis zu übertragen nahe genug lag. Einem vormaligen Juristen wie Tertullian war es ja nicht zu verargen, wenn er auf Gott als den höchsten Gesetzgeber nun auch den Gesichtspunkt übertrug, den das irdische Gesetz auf Handel und Wandel der Menschen anwendet: was nicht ausdrücklich verboten ist, das ist erlaubt; wer aber dem Gesetz zuwider handelt, der verfällt der Strafe. Mochte diese juristische Auffassung des Gesetzes als des offenbar gewordenen göttlichen Willens nicht überall in der gleichen schroffen und äußerlichen Form auftreten, an sich entsprang sie mit innerer Notwendigkeit aus der höheren Wertung, die in der Verbindung ethischer und religiöser Motive die letzteren beanspruchten, und aus dem dabei doch nicht abzuweisenden Bedürfnis, auch den Anforderungen des

weltlichen Lebens gerecht zu werden. Je mehr das Christentum Weltreligion wurde, um so mehr gestaltete sich daher schließlich das Verhältnis beider Gebiete zu einem äußerlichen. Die weltlichen und die religiösen Pflichten folgen verschiedenen Normen, denen freilich jeder Christ nachleben soll, von denen aber doch die religiösen vorzugsweise dem Kleriker auferlegt sind. Die sittliche Gleichheit der Menschen droht so in dieser doppelten Wertung wieder verloren zu gehen, indes zugleich in allem, was das Ethische angeht, die antike Bildung die führende Rolle spielt. Das erwähnte Buch des heiligen Ambrosius über die „Pflichten der Geistlichen" bildet in seiner wenig veränderten Übersetzung der ciceronianischen Moral ins Christliche für den Einfluß der letzteren, ebenso wie für das äußerliche Verhältnis, das allmählich an die Stelle der ursprünglichen Einheit der sittlichen und religiösen Ideen zu treten begann, ein sprechendes Zeugnis. Ciceros Unterscheidung der „vollkommenen" und der „mittleren Pflichten" leistet hier ihre guten Dienste. Die vollkommene Pflicht ist die religiöse, dem weltlichen Leben gehören die „officia media" an. Nicht minder bildet unter diesem Einfluß des römischen Geistes die utilitarische Tendenz einen stark hervortretenden Zug, mit dem auch die zur Pflege der geistlichen Tugenden mahnenden eudämonistischen Motive vortrefflich zusammenstimmen. Wie die Moral selbst, so hat eben auch der Begriff der „Utilitas" hier zwei Seiten: es ist nützlich, das Gute zu tun, weil es schon in diesem Leben das Vorteilhafteste ist, es ist aber ganz besonders auch deshalb nützlich, weil ihm, wenn die Erfüllung der religiösen Pflichten hinzukommt, der Lohn im Jenseits gewiß ist*). Sicherlich ist der Verfasser dieser Moral selbst eine edle religiöse und sittliche Natur gewesen. Um so mehr offenbaren sich in diesen Versuchen einer wissenschaftlichen Begründung die ethisch bedenklichen Folgen, die eine solche Verkettung religiöser und sittlicher Motive mit sich führte.

Da war es die platonische Ideenwelt, die auf das christliche Lehrsystem in dem Augenblick, wo es seiner Vollendung entgegenging, noch einmal mächtig herüberwirkte. Augustinus, der sich, wie dereinst Paulus, als ein Zweifelnder und Kämpfender hindurch-

---

*) S. Ambrosii, De officiis ministrorum libri III, lib. I, cap. 8 ff. Den engen Anschluß dieses Werkes an Ciceros Officien zeigt sehr gut die von A. Ebert in seiner allgemeinen Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande, 2. Aufl., Bd. 1, S. 157 ff., gegebene kurze Parallele des Gangs und der Hauptgedanken beider Schriften.

gerungen, war, wie er selbst bezeugt, durch das Studium Platos dem Christentum gewonnen worden. Und so ist denn auch Augustin der hauptsächlichste Urheber jener platonischen Richtung der christlichen Theologie, die von nun an auf Jahrhunderte hinaus das herrschende System blieb. Die Bedeutung dieses Systems liegt aber in erster Linie auf metaphysischem Gebiet. Von dem Animismus und Materialismus, die dem Christentum von seinen Anfängen her anhafteten, und die in den stoischen und neuplatonischen Anschauungen auch einen philosophischen Rückhalt fanden, hat endgültig erst Augustin die christliche Theologie befreit. Er ist der Erste, der den platonischen Spiritualismus in seiner wahren Bedeutung erfaßt. Die geistige Natur Gottes und die geistige Natur der menschlichen Seele offenbaren sich ihm, und in dieser Erkenntnis erscheinen ihm die religiösen Mysterien in einem neuen Lichte. Die Werke der Schöpfung sind die Gedanken Gottes, die wir nachdenken, wenn wir sie mit unseren sinnlichen Organen wahrnehmen; und die menschliche Seele ist das von Gott gedachte Wesen des Menschen, darum unvergänglich, wie jeder göttliche Gedanke, aber nicht göttlich, wie die Stoiker und die Manichäer behauptet hatten. Und so undenkbar es wäre, Gott nach dem Trinitätsdogma im materiellen Sinne als Einheit und als Dreiheit zugleich zu denken, so klar liegt diese Vereinigung in der geistigen Natur Gottes begründet, da doch auch in unserem eigenen Geiste Gedächtnis, Verstand und Wille eine „Trinitas mentis“ bilden*).

Jener Gedanke aber, daß Gott die Dinge denkt, damit sie sind, und daß wir sie wahrnehmen und dann erkennen, weil sie sind — dieser Gedanke erleuchtet ihm zugleich das Verhältnis des Glaubens zum Wissen. Der Glaube muß da sein, wenn wir uns zum Wissen erheben sollen: jener ist die Vorbereitung zu diesem, wie die Sinneswahrnehmung eine solche zum Begriff ist. Er ist das beginnende Denken, das sich im Wissen vollendet**). Sind die Grundgedanken der platonischen Dialektik über das Verhältnis von Wahrnehmung und Begriff hier bestimmend gewesen, so gewinnen diese Gedanken dadurch noch eine besondere Bedeutung, daß von Anfang an Glaube wie Wissen auf das Übersinnliche gerichtet sind: der Glaube wird damit zur Beugung unter die Autorität der Kirche, das Wissen aber ist kein begriffliches Denken, sondern ein

*) Confessiones XIII, 11, 12.
**) Conf. VI, 5—7.

inneres Schauen, das von der Gewißheit seines Gegenstandes erfüllt ist. Es ist die ihres ekstatischen Charakters entkleidete Offenbarung, gewissermaßen die durch den Glauben disziplinierte Gnosis der Neuplatoniker, die hier die Stelle des Erkennens einnimmt, und die, wie an dem obigen Beispiel der Trinität zu erkennen ist, im Grunde in nichts anderem als in einer Interpretation der Glaubenswahrheiten mittelst kühner und geistvoller Analogien besteht. Daneben hat endlich jene Auffassung des Glaubens und Wissens noch eine zweite, praktische Bedeutung. Zum Wissenden kann 'nicht jeder Mensch werden. Glauben aber kann jeder. Wissend sind die erleuchteten Lehrer der Kirche, wissend ist vor allem die Kirche selbst, die vermöge ihrer Autorität das feststellt, was geglaubt werden soll. Der Glaube besteht daher in der Unterwerfung unter ihre Autorität. So bildet der Dualismus von Glauben und Wissen das theoretische Gegenstück zu jener doppelten Sittlichkeit, die auf praktischem Gebiet die religiöse Pflichterfüllung der werktätigen, weltlichen Sittlichkeit gegenüberstellt.

Darum bleibt denn auch Augustins Ethik eine dualistische. Die höchste Tugend ist die Liebe zu Gott, die sich in den vier platonischen Tugenden der Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit nur nach den verschiedenen Richtungen entfalten soll, in denen sich die Gottesliebe betätigen kann. Unter ihr steht aber die gewöhnliche Tugend als die „Kunst des guten und rechten Wandels“, die natur- und vernunftgemäß zugleich ist*). Wie Plato in der Erkenntnis der religiösen, so ist auch hier wieder Cicero der Führer in der Lehre von den werktätigen Tugenden. So bleibt diese Theologie auf ethischem Gebiet unselbständig. Die höhere Tugend liegt ihr überhaupt jenseits des sittlichen Lebens: sie ist Hingabe an Gott, nicht sittliche Gesinnung und Handlung. Darum ist es bezeichnend, daß auf dem eigensten Gebiet des Sittlichen jene ciceronianische Moral wieder zu Ehren kommt, die selbst nur aus stoischen und peripatetischen Quellen die letzten Ergebnisse der sittlichen Selbstbesinnung des Altertums gesammelt hatte. Die Moral, die das zur Weltreligion gewordene Christentum der Welt bieten konnte, war, das bezeugen die beiden größten Kirchenlehrer des 4. Jahrhunderts, keine neue, sondern die gleiche, die das untergehende Heidentum hinterlassen hatte. Neu war aber der Zug religiöser Erhebung, der von dem neuen Glauben ausging, und der

*) De civitate Dei, IV, 21.

das stoische Gebot der Nächstenliebe und Barmherzigkeit mit jenem Gefühl der Hingabe an die Menschheit erfüllte, das in dem religiösen Gefühl der Hingabe an Gott seinen Ursprung hatte. In diesem religiösen Gefühl war selbst der dem Christentum am meisten verwandte platonische Idealismus weit hinter dem christlichen Lebensideal zurückgeblieben, weil ihm eben das fehlte, was diesem seine siegreiche Macht über die heidnischen Religionen verliehen hatte: die leibhaftig geschaute Wirklichkeit des göttlichen Ideals selbst und der im Glauben an diese Wirklichkeit erwachte Drang nach Erlösung, welcher in der solchen Stimmungen eigenen Steigerung durch Aktion und Reaktion das Gefühl der Gefangenschaft der Seele in der Knechtschaft der Sünde ins Ungemessene steigerte. Ihren sprechendsten Ausdruck findet diese Steigerung in der augustinischen Lehre vom Willen, einer Lehre, in welcher dieser zwischen dem Streben klarer Erkenntnis und mystischer Vertiefung unablässig hin- und hergeworfene Denker, nach vergeblichen Versuchen, das Problem des Bösen und das der Freiheit zu lösen, schließlich Ruhe findet. Die Welt ist ursprünglich gut. Nur fehllos kann sie aus der Hand Gottes hervorgegangen sein. Erst durch den Sündenfall, durch den Hochmut der von Gott abgefallenen Engel und Menschen ist das Böse in die Welt gekommen; es ist — darin klingt bei dem christlichen Denker wiederum die platonische Lehre an — nicht selbst eine Substanz, sondern eine bloße Eigenschaft, ein Mangel, der dem Guten anhaftet, und der, indem er durch die Sühne getilgt wird, um so mehr die Gerechtigkeit Gottes an den Tag bringt. Gott hat das Böse zugelassen, damit das Gute selbst dadurch gewinne; denn „contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur", — ein Gedanke, der, schon bei Paulus angedeutet, seitdem bis zu den neuesten Entwicklungen der Religionsphilosophie herab sich immer wieder durchgekämpft hat. Erscheint er doch als der nächste Ausweg, auf dem Boden des so leicht der Beobachtung sich aufdrängenden Kontrastes der Gefühle eine Lösung des schwierigsten aller religiösen Probleme zu suchen. In gleichem Sinne verteidigt Augustin gegen Pelagius und seine Anhänger die Prädestination des Willens. Nicht der freie Wille des Menschen kann, wie die Pelagianer behaupten, das Gute erringen; nur durch die Gnade Gottes, die auch den Willen lenkt, kann, nachdem einmal die Schuld in die Welt gekommen, der sündige Mensch erlöst werden. Es ist ein echt religiöser Zug, ein Gefühl unbedingter Abhängigkeit und Hingabe, der diese Lehre durchdringt. Dennoch fehlt auch diesem Bilde der

Schatten nicht. Was die religiöse Seite gewinnt, das droht die ethische zu verlieren. Wenn der Wille des Menschen nicht die Macht hat, sich den Himmel zu verdienen, ist dann nicht die sittliche Handlung in Gefahr, ihren Wert einzubüßen? Was ist eine einzige gute oder schlechte Handlung mehr als ein Tropfen in dem Meer der Schuld, in das durch den Abfall von Gott und durch die fortwirkende Erbsünde die Menschheit versunken ist? Eine tatlose Resignation, zu der diese düstere Weltanschauung herausfordert, ist der zum Handeln angelegten sittlichen Natur des Menschen allzu sehr entgegen, als daß sie auf die Dauer bestehen könnte. Je mehr die werktätige Sittlichkeit verhältnismäßig wertlos erscheint, um so mehr wird daher der nicht auszurottende Trieb, dennoch durch eigene Handlungen die bleibende Glückseligkeit zu erringen, in die äußere Kultushandlung den Schwerpunkt des sittlichen Lebens verlegen. So fern Augustin dieser Folgerung steht, so ist er es doch selbst, der durch das abschließende Werk seines Lebens, durch seinen „Staat Gottes", nicht wenig dazu beigetragen hat, diese Richtung zu stärken.

Noch einmal leiht aber bei diesem Werke die platonische Philosophie dem christlichen Denker die Waffen. Es ist das platonische Staatsideal auf christlichen Boden verpflanzt, das uns in der „Civitas Dei" begegnet. Doch sind es zwei, in der Stellung des Christentums zum weltlichen Leben und in seiner geschichtlichen Vergangenheit wie in seinem zukünftigen Beruf begründete Bedingungen, die von vornherein dieses Werk von seinem Vorbilde scheiden. Dem Staatsideal der „Civitas Dei" steht der Weltstaat, die auf den natürlichen und sinnlichen Bedürfnissen beruhende Vereinigung der Menschen, gegenüber; und der Gottesstaat selbst ist kein in festen Formen gegebenes Ideal, sondern das werdende und sich vollendende Reich Gottes. Damit gewinnt das Werk den Charakter einer Geschichtsphilosophie, der ersten, die ein zusammenfassendes Bild der Entwicklung der Menschheit zu geben sucht; und dieser Geschichtsphilosophie wird hinwiederum durch den Kampf des Gottesreiches mit der Welt und durch die Verherrlichung des Sieges, den jenes über diese zu erringen berufen ist, sein Charakter aufgeprägt. Hatte das Christentum von frühe an den Juden das Recht auf den Besitz des alten Testaments bestritten, weil der alte Bund nur die Vorbereitung auf den neuen, von den Propheten geweissagten und in Christus zum Vollzug gelangten Bund sei, so verwandelt sich in der Verfolgung dieses Gedankens für Augustin

die nationale Geschichte des jüdischen Volkes mit der gesamten alttestamentlichen Mythengeschichte in den Hauptinhalt der Geschichte der Menschheit, die sich, wie die Schöpfung der Welt, in sechs Tagewerken abspielt: von Adam bis Noah, von Noah bis Abraham, von diesem bis David, dann bis zum babylonischen Exil, endlich bis zu Christus, mit dem der sechste Welttag anbricht, mit ihm die Gründung der Kirche, des Gottesstaats, dem zunächst noch der weltliche Staat gegenübersteht, bis am siebenten Tag mit der Wiederkunft Christi das Reich dieser Welt mit der Welt selbst untergehen und das Reich Gottes in unvergänglicher Herrlichkeit erstehen wird*). So ist diese zeitliche Welt eine Zeit des Kampfes zwischen dem Gottesreich und dem Weltreich, in dem jenem der endliche Sieg gewiß ist. Dieses Bild des Kampfes zwischen Gottesreich und Weltreich, in dem sich die Geschicke der Menschheit erfüllen, schwankt jedoch sichtlich bei Augustin selbst noch zwischen zwei Bedeutungen. Einmal erscheint der Gottesstaat als jenes übersinnliche Reich Gottes, das dereinst kommen wird und in dieser sinnlichen Welt in der geistigen Gemeinschaft der Gläubigen vorbereitet wird, und dem das staatliche Leben als das dem sinnlichen, weltlichen Bedürfnis dienende Reich gegenübersteht. Hier verhalten sich Gottesstaat und Weltstaat nicht wesentlich anders zueinander als wie die religiösen Tugenden und die bürgerlichen Tugenden: beide ergänzen sich und schließen sich nicht aus. Sodann aber wird dem Reich Gottes, das da kommen wird, die Kirche, als der Staat Gottes, der darauf vorbereiten soll, zugeordnet, und dieser steht nun der Weltstaat als der Inbegriff aller weltlichen Triebe, die vom Reich Gottes hinwegführen, darum aber auch als der Vertreter der Sünde, gegenüber**). Hier verhalten sich Gottes- und Weltreich wie Christ und Antichrist, und der endliche Sieg des Guten über das Böse bereitet sich darin vor, daß die Kirche dem weltlichen Staat übergeordnet ist. Mochte dieser Dualismus zunächst noch vorwiegend in der ersten, geistigeren Form gedacht werden, in dem Maße, als die Kirche tatsächlich eine Weltmacht wurde, mußte sich die zweite, realistische Auffassung in den Vordergrund drängen. Damit wurde dann in den kommenden Jahrhunderten die Geschichtsphilosophie Augustins zu einem Ausdruck der zunehmenden Verweltlichung der Kirche, die, ein so glänzendes Zeugnis für die ungeheure Macht der

*) De civitate Dei, XV—XVII, XXII, 30.
**) De civitate Dei, XIX, 14—17; XX, 17.

religiösen Ideen sie war, dennoch, indem sich diese Macht mehr und mehr nach außen kehrte, die religiöse Wirksamkeit der Kirche allmählich schädigen mußte.

2. Das christliche Mittelalter.

a. Die Verweltlichung der Kirche und die Rationalisierung des Glaubens.

Innere und äußere Bedingungen hatten von frühe an die christliche Ethik einem Zwiespalt entgegengeführt, der sich zwischen der ursprünglichen Lebensanschauung des Christentums und der Aufgabe eröffnete, vor die es sich durch den Verlauf der Geschichte gestellt sah. Indem es sich aus einer weltüberwindenden in eine weltbekehrende Religion umwandelte, verband sich damit unaufhaltsam das Streben, eine weltbeherrschende Macht zu werden. Und indem es in Erfüllung seiner Mission Menschen aller Berufe und Stände in sich aufnahm, zu den Völkern der alten, ausgelebten, wie zu denen einer neuen, beginnenden Kultur das Evangelium trug, konnte es nicht ausbleiben, daß diese vielgestaltigen Elemente auf die Religion, die sie annahmen, bestimmend zurückwirkten. Schon der ambrosianischen Moral und dem augustinischen Gottesstaat sind deutlich die Züge dieses Zwiespaltes aufgeprägt. Dort zeigt er sich in der Durchführung der von lange her vorbereiteten Scheidung einer doppelten Moral. Hier verrät er sich in dem zwischen dem geistigen Reich Gottes und der äußeren Macht der Kirche schillernden Begriff der „Civitas Dei". Indem diese äußere jene innere Bedeutung allmählich zurückdrängte, mußte aber der Verweltlichung der Moral unvermeidlich die Verweltlichung der Religion folgen. An die Stelle des jenseitigen Gottesreichs tritt seine diesseitige Vertreterin, die als Universalstaat organisierte Kirche, an die Stelle der frommen Gesinnung der kirchliche Gehorsam und die Befolgung der äußeren Kultusvorschriften, an die Stelle der jenseitigen Sündenvergebung durch die Gnade Gottes die diesseitige Sündenvergebung durch die mit der Verwaltung der Sakramente betraute Kirche.

In Gegensätzen hatte sich auch die antike Ethik entwickelt. Aber einen tiefer greifenden Kontrast als der, der sich hier mit einer den geschichtlichen Bedingungen von Anfang an immanenten Notwendigkeit in der Ethik des christlichen Mittelalters herausbildete, hatte die Welt bis dahin noch nicht gesehen. Die innere Folgerichtigkeit, mit der sich diese Wandlungen vollziehen, erscheint

umso überwältigender, je heterogener dem endlichen Erfolg die einzelnen Anlässe sind, die hier den Gang der Dinge bestimmen. In der Tat, wenn von irgend einer geschichtlichen Entwicklung, so gilt von dieser der Satz, daß die Motive des menschlichen Tuns zumeist andere sind als die Wirkungen, die sie hervorbringen, und daß diese nicht selten das Gegenteil von dem sind, was ursprünglich beabsichtigt war.

Wenn jedoch seit der Ausbreitung des Christentums über die Welt diesem die Aufgabe gestellt war, mehr und mehr weltlichen Bedürfnissen und Interessen sich anzupassen, und wenn diese Aufgabe auf die Kirche selbst verweltlichend einwirken mußte, so stand der so sich eröffnende Zwiespalt zwischen der ursprünglichen Lebensanschauung des Christentums und derjenigen, die sich tatsächlich im Wandel der Zeiten herausgebildet hatte, unter einer ausgleichenden Bedingung, die, wo sonst in der Geschichte ähnliche Gegensätze gegeneinander wirken, zu fehlen pflegt. Die Anschauungen des Urchristentums, niedergelegt in den Schriften des Neuen Testaments, übten eine fortwirkende Macht aus, die vermöge der kanonischen Bedeutung jener Schriften nicht unterdrückt werden konnte. Von frühe an äußert sich diese Macht darin, daß Einzelne, den Zwiespalt zwischen dem Lebensideal des Christen und dem wirklichen Leben empfindend, sich von diesem zurückziehen, um ein vollkommenes Leben in Christi Sinne, ein Leben, das auf Besitz, Familie und weltliche Güter Verzicht leistet, zu führen. So entsteht das in die frühesten Jahrhunderte zurückreichende Anachoretentum, und aus diesem, als im Laufe der Zeit die Not des Lebens den Eremiten zu einem Zusammenschluß mit seinesgleichen zwingt, das Mönchtum. Außerhalb der Kirche, zum Teil sogar in feindlichem Gegensatze zu dem die Kirche vertretenden Priestertum entstanden, verfallen nun aber beide, Kirche und Mönchtum, gleicherweise dem Schicksal der Verweltlichung. Der Kleriker und der Klosterbruder, beide in den führenden Stellungen aus den Reihen des Adels hervorgegangen, konnten auf die Dauer die Lebensgewohnheiten und Lebensanschauungen ihres Standes nicht verleugnen. Strebte der Bischof nach Macht und Reichtum, um es weltlichen Fürsten gleich zu tun, so hatte der Mönch zwar für sich auf Besitz wie auf Ehe und Familie verzichtet. Das hinderte aber nicht, daß sich das Kloster durch Schenkungen und andere Stiftungen bereicherte, und daß, indem die asketische Ordensregel allmählich laxer gehandhabt wurde, bald Üppigkeit und Schlemmerei, bald aber auch die Freude

an allerlei weltlichen Künsten sich einstellte. Von den Klosterschulen, diesen ersten Stätten eines gelehrten Unterrichts, ging so die Pflege der Philosophie und einer zwar meist in lateinischer Sprache geschriebenen, aber doch in germanischen wie romanischen Ländern mit dem nationalen Leben in enger Fühlung stehenden Dichtung aus.

Die energische Reaktion gegen diese erste Ära der Verweltlichung, die geschichtlich mit der Suprematie des in dem römisch-deutschen Imperium verkörpert gedachten Staats zusammenfällt, ist vom Mönchtum ausgegangen, in welchem sich unter jener fortwirkenden Macht der von ihm gepflegten älteren christlichen Literatur der Ruf zur Askese abermals erhob. Indem es nun mit diesem Ruf auch der verweltlichten und entsittlichten Kirche gegenübertrat, entspann sich jener denkwürdige Kampf zwischen Priestertum und Mönchtum, der, dem Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum parallel gehend, schließlich in dem Sinne geschlichtet wurde, daß das Mönchtum mit seiner Forderung des asketischen Lebens der Priester recht behielt, der Klerus aber die seinige nach Herrschaft durchsetzte. Damit hatte das Mönchtum über die Kirche gesiegt, aber es selbst war ein gefügiges Werkzeug der Kirche geworden, und jener Ruf nach Rückkehr zu dem urchristlichen, der Welt entsagenden Lebenswandel leitete jetzt eine neue Ära der Verweltlichung ein. War die Signatur der ersten Ära die Verweltlichung der Einzelnen gewesen, so war die der zweiten die Verweltlichung der Kirche selbst, die Vollendung der „Civitas Dei“ in irdischer Gestalt, und darum begleitet von allen den Folgen, die das Streben nach Macht und ihr Besitz mit sich bringt. Eines der wirksamsten Hilfsmittel der Kirche in diesem Streben ward nun das Mönchtum. Der Kirche selbst gab es durch die Ausdehnung des asketischen Prinzips auf den Priesterstand sein Gepräge; anderseits wurde es der hauptsächlichste Träger jener zivilisatorischen Mission, welche die mittelalterliche Kirche zu erfüllen hatte.

Indem der Mönch dem weltlichen Leben entsagt, wird ihm um so mehr der unbedingte Gehorsam gegen die Kirche zur Pflicht gemacht, und indem dieses Vorbild eines der Welt entsagenden Lebens die Normen bestimmt, denen auch der Stand der Priester wenigstens in dem Verzicht auf die Güter, die den Menschen vornehmlich an diese Welt fesseln, auf Ehe und Familie, sich fügen muß, gewinnt das hierarchische System ebensosehr an geschlossener Macht, wie es in seinen eigenen Trägern den wichtigsten, allgemein menschlichen Interessen entfremdet wird. Hat der Priester als der

Vertraute der rat- und trostbedürftigen Gläubigen und als der Spender der Sakramente, dem die Freuden des Himmels ebenso wie die Schrecken der Hölle zu Gebote stehen, in allen Lebensverhältnissen das entscheidende Urteil, so umgibt den asketischen Mönch in den Augen der Gläubigen der Schimmer einer besonderen Heiligkeit. Indem aber die Kirche mehr und mehr die Gründung solcher Orden unterstützte, die sich selbst einem arbeitsamen Leben hingaben, sei es auf dem Felde der Bodenkultur und der Industrie, sei es auf dem der Wissenschaft und der Kunst, oder endlich auf dem der Krankenpflege und der Wohltätigkeit, gewann sie durch diese Organe einen wachsenden Einfluß auf das weltliche Leben. Bei allen sittlichen Mängeln, die dem Klosterleben von Anfang an anhafteten, auf dieser Seite lag das hohe Verdienst, das sich die Kirche durch diese ihre Werkzeuge um die Kultur der mittelalterlichen Welt erworben hat. Vielleicht war sogar dieses Werkzeug unter den gegebenen Bedingungen zunächst das einzig mögliche, um bis dahin kulturlose Völker der Kultur entgegenzuführen, und um die Schätze der antiken Bildung, notdürftig zwar, aber eben doch insoweit, als es die Verwilderung der Zeit zuließ, auf die Nachwelt zu bringen.

Indem aber hier die Pflege der geistigen Interessen nicht aus dem allgemeinen Leben der Nationen herauswächst, sondern von einzelnen, mit diesem Leben vielfach nur in äußerem Kontakt stehenden religiösen Körperschaften ausgeht, gewinnt namentlich die Wissenschaft des späteren Mittelalters ihr eigenartiges Gepräge. Zunächst ist sie international und universal wie die Kirche selbst. Der Mönch hat keine Heimat. Das Lateinische, die Universalsprache der gebildeten Welt, macht den Italiener im deutschen, den Deutschen im italienischen Kloster leicht heimisch. Doch das Leben in der Klostergemeinschaft und die Wirksamkeit in der Klosterschule entfremden vor allem den gelehrten Mönch den Interessen seiner weiteren Umgebung. Die Wissenschaft der Mönche oder, was damit identisch ist, die Wissenschaft des Mittelalters ist daher Büchergelehrsamkeit; sie ist es selbst da ganz und gar, wo der Gegenstand zur eigenen Beobachtung unmittelbar auffordert, wie in der Naturwissenschaft, und verstärkt wird diese Neigung, das Überlieferte gläubig hinzunehmen, durch die Pflicht der Unterordnung unter die Autorität der Kirche. Alles dies macht es schließlich verständlich, daß sich diese ganze Gelehrsamkeit im äußersten Maße durch eine einseitige Übung der Gedächtnis- und Verstandeskräfte auszeichnet, daß ihr aber die Welt des Gemüts und des energischen

Wollens fast gänzlich verschlossen ist. Wie sollte auch der gelehrte Mönch, dem zuerst in der Klosterschule das Überlieferte beigebracht wird, und der dann mit seinen Klosterbrüdern über Wichtiges und Unwichtiges disputiert und daran seinen Verstand schärft, die Leiden und Freuden dieser Welt aber nur aus der Ferne kennt, wie sollte er dazu kommen, für etwas anderes als für Gedächtnisleistungen und Verstandesübungen seine Fähigkeiten zu entwickeln? Oder wenn das geschehen sollte, so bedarf es dazu einer urgewaltigen Natur, die, wo sie je einmal vorkommt, an dem Fels der Kirche scheitert. Denn daß die Kirche in dieser verstandesmäßigen Theologie das ihren eigenen Zwecken am besten dienende Hilfsmittel der gelehrten Bildung sah, das war wiederum eine notwendige Folge jener Verweltlichung, der sie durch ihre weltgeschichtliche Mission verfiel. Darum ist die scholastische Theologie, die sich vom 11. Jahrhundert an in den zu einer strengeren Regel zurückgekehrten Klöstern entwickelte, gleichzeitig ein notwendiges Produkt und ein geistiges Spiegelbild ihrer Zeit, freilich nicht der in den Tiefen der Volksseele schlummernden Triebe: hier herrschten wohl zumeist noch altheidnische, durch die christliche Verkleidung nur wenig veränderte Anschauungen. Aber es ist die Macht der Kirche, die dieser Gelehrsamkeit den Stempel ihres Geistes aufdrückt, und die den Geist, von dem sie selber erfüllt ist, mit allen Mitteln der Überredung und der Gewalt der gesamten christlichen Welt mitzuteilen sucht.

Für diesen Geist, wie er in der Zeit, in der das Machtbewußtsein der Kirche seinen Höhepunkt erreichte, die Vorherrschaft gewann, ist die scholastische Theologie des 11. Jahrhunderts, dieser ersten Blüteperiode einer auf dem eigensten Boden der Klostergelehrsamkeit erwachsenen Wissenschaft, ein sprechendes Zeugnis*). Eine eminente geistige Kraft läßt sich dieser Theologie nicht absprechen. Dafür zeugt schon die ungeheure Wirkung, welche die Begriffsdialektik eines Anselmus von Canterbury, wie sie besonders in seinem ontologischen Gottesbeweis auf die Nachwelt überging, bis tief in die neuere Philosophie hinein ausgeübt hat.

*) Eine in der Darstellung der Lehren treffliche Geschichte der Scholastik vom katholischen Standpunkte aus gibt O. Willmann im 2. Bande seiner Geschichte des Idealismus, 1896, S. 321 ff. Speziell mit Rücksicht auf die Ethik behandeln den Gegenstand W. Gass, Geschichte der christlichen Ethik, Bd. 1, 1881, und Theob. Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik, 1886, der erstere vom protestantischen, der letztere vom philosophischen Standpunkte aus. Für die einschlagenden theologischen Fragen ist Harnacks Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, 3. Aufl., 1894, zu vergleichen.

In dieser Dialektik lebt die Kraft platonischer Dialektik wieder auf, gesteigert durch die übersinnliche Natur der Objekte und den mystischen Charakter der Dogmen, in deren Dienst sie geübt wird. Doch es ist auch nur die Dialektik, kein anderer Zug des reichen platonischen Geistes, der hier wiederkehrt; und damit verfällt diese Dialektik unrettbar einer äußerlichen, verstandesmäßigen Begriffstechnik, die ihren höchsten Triumph darin sieht, das Dogma seines mystischen Zaubers zu entkleiden, um es als eine nüchterne Verstandeswahrheit erscheinen zu lassen. Indem sie dabei nach ihrem Wahlspruch des „credo ut intelligam" von vornherein ihren Weg mit gebundenen Händen wandelt, wird sie aber notwendig zu einer gekünstelten Sophistik. Daß neben dem religiösen vor allem auch der sittliche Wert der Glaubensvorstellungen dieser verstandesmäßigen Behandlung zum Opfer fällt, dafür bildet der anselmische Beweis des Satisfaktionsdogmas ein augenfälliges Zeugnis. Der Mensch ist gefallen und seine Schuld muß gesühnt werden. Doch der Mensch selbst als ein endliches Wesen ist nicht fähig, eine unendliche Schuld zu sühnen; darum ist Gott in seinem Sohne selbst Mensch geworden, um die Schuld der Welt auf sich zu nehmen, auf daß der von Gott gewollte Zweck der Schöpfung nicht verloren gehe. Nun erst hält der unendlichen Schuld eine Handlung von unendlichem Werte das Gleichgewicht. Daß diese Handlung ein Vorgang ist, der sich ganz außerhalb des religiösen und des sittlichen Bewußtseins ereignet, und der zu einem Wandel der Gesinnung des Schuldigen nicht die mindeste Beziehung hat, bleibt unbeachtet. Die Erlösung ist zu einem Exempel des Jus talionis, oder, wie man vielleicht noch zutreffender sagen könnte, zu einem Handelsgeschäft geworden, bei dem Leistung und Gegenleistung peinlich gegeneinander abgewogen werden. Wie weit steht doch diese äußerliche, verstandesmäßige Theorie hinter der freilich gleichfalls sittlich bedenklichen, aber immerhin von einem tiefen religiösen Gefühl getragenen Erlösungslehre Augustins zurück, aus der sie hervorgegangen ist! Um so mehr läßt es diese äußerliche Auffassung nunmehr begreiflich erscheinen, daß auch die Wohltat, die der Menschheit durch die Erlösung zu teil wird, auf den Gläubigen beschränkt bleibt. Wohl muß zu dem gnadevermittelnden Verdienst Christi, dessen der Einzelne ohne eigenes Zutun teilhaftig wird', noch ein subjektives Verdienst hinzutreten. Dies besteht aber nicht sowohl in der sittlichen Gesinnung und Handlung, als in dem Glauben an die Gnade und an die Gnadenmittel der Kirche. Von hier aus war der Weg

nicht mehr weit zu der allmählich um sich greifenden Lehre, daß in dem Werk Christi und der Heiligen ein Überschuß rechtfertigender Taten angesammelt sei, über den nun die Kirche zu Gunsten des einzelnen Sünders nach dem Maß seiner Reue und Buße oder auch nach dem Maß seiner kirchlichen Leistungen verfügen könne.

An den Widerständen gegen diese entsittlichende Richtung der kirchlichen Ethik hat es freilich von frühe an nicht gefehlt. Im allgemeinen lehnen sich solche Bestrebungen an die heterodoxen Lehren der patristischen Zeit an. Insbesondere berühren sie sich mit dem Versuch des Pelagius und seiner Anhänger, dem freien Willen und der von ihm getragenen sittlichen Selbstbestimmung ihren ethischen Wert zu wahren. In diesem Sinne hebt besonders Abälard schon im 12. Jahrhundert die Bedeutung der Gesinnung und des Gewissens hervor. Indem er nicht in der äußeren Beschaffenheit der Handlung, sondern in den ihr zu Grunde liegenden inneren Motiven den wesentlichen Unterschied des Guten und Bösen erblickt, läßt er den mystischen Erlöserbegriff zurücktreten hinter dem sittlichen Vorbilde Jesu, und betont er, hierin wie in seiner Begeisterung für das klassische Altertum dem späteren Humanismus verwandt, energisch den Wert der einzelnen sittlichen Persönlichkeit. Anselmus hatte in seiner Theologie die Ethik überhaupt nicht berührt; Abälard machte sie zu einem Hauptteil der seinen. Aber die Kirche verwarf die Lehren des letzteren, während sie die dialektischen Beweise des Anselmus sanktionierte*). Dies war im Sinne des auf dem Höhepunkt seiner Macht angelangten hierarchischen Systems folgerichtig gedacht. Für das Volk war die Kirche durch ihre Organe die Richterin über gut und böse. Für die in der Kirche selbst vertretene geistige Bildung war aber eine verstandesmäßige Philosophie, die sich streng an das Dogma gebunden hielt, der adäquate Ausdruck der herrschenden Anschauungen. Auf diese Weise entsprach die Rationalisierung des Glaubens, wie sie diese erste Blüteperiode der scholastischen Theologie hervorgebracht hat, durchaus der ihr parallel gehenden Verweltlichung der Kirche; und wie in dieser der Gegensatz zu den urchristlichen Anschauungen seinen Höhepunkt erreichte, so war auch diese dialektische Theologie selbst aus Kontrasten zusammengesetzt. Was von keinem Verstand begriffen werden kann, das machte sie zu einer verstandesmäßigen,

*) Über Abälards Leben und Kämpfe vergleiche A. Hausrath, Peter Abälard, 1893.

demonstrierbaren Wahrheit. Sie bediente sich zu ihren Beweisen der unbeschränkten logischen Kraft des Denkens; aber diese Beweise selbst waren an Sätze gebunden, die vor jedem Beweis feststanden. So war sie Verstandesaufklärung im Dienste der Mystik, ebenso wie die Kirche im Dienste der Religion der Weltentsagung den Anspruch erhob, über die Welt zu herrschen.

b. Der neue Aufschwung des weltlichen Lebens und die klassische Scholastik.

Der Höhepunkt der Macht, den die Kirche erreicht hatte, bezeichnete jedoch zugleich den Beginn ihres allmählichen Niedergangs. Unter den Unternehmungen, in denen jene Machtentfaltung zum Ausdruck kam, standen die Kämpfe um den Besitz des heiligen Grabes allen andern voran. Sie bekundeten ebensosehr die Stärke der religiösen Ideen wie die geistige Herrschaft der die Völker Europas zum Kreuzzug rufenden Kirche. Aus religiöser Ekstase war die Idee dieser Unternehmungen entsprungen. Aber wie in sie selbst bald genug weltliche Interessen in steigendem Maße sich einmengten, so dienten sie in ihren weiteren Folgen der Verbreitung weltlicher Anschauungen auf allen Gebieten. Auf die ritterlichen Streiter um den Besitz des heiligen Grabes warf der ideale Zweck einen verklärenden Schimmer. So ging aus diesen Kämpfen jene Blüte des Rittertums hervor, die den Glanz des höfischen Lebens erhöhte und bald auch die Anfänge weltlicher Kunst und Wissenschaft anregte. Mit der gelehrten Bildung der Kleriker trat die höfische Dichtkunst in einen umso erfolgreicheren Wettkampf, als sie zum ersten Mal seit dem Untergang der antiken Kultur wieder aus den Quellen des nationalen Lebens und der Volkssprache schöpfte. Der Verkehr mit dem Orient, dem ein gesteigerter Verkehr auch der europäischen Nationen untereinander sich anschloß, ließ einen Welthandel erblühen, wie ihn noch keine vorangegangene Zeit gesehen. Der durch Handel und Industrie über den Mittelstand sich verbreitende Reichtum erweckte auch in diesem höhere Lebensbedürfnisse und geistige Interessen. Die mohammedanische Geistesbildung, damals in vieler Beziehung der abendländischen überlegen, begann trotz des religiösen Gegensatzes ihre Wirkungen zu äußern. Seit dem 8. Jahrhundert waren die Schätze der alexandrinischen Wissenschaft auf die Araber übergegangen. Mathematik und Astronomie, Arzneikunde und Philosophie gelangten hier zur Blüte, und in der

letzteren war es besonders Aristoteles, dessen System die eifrigste Pflege fand.

Gegenüber diesem neuen Aufschwung des staatlichen und höfischen Lebens, der wachsenden Bildung und der allgemeinen Zunahme weltlicher Gesinnung drohte der Kirche die Gefahr, an äußerem Ansehen wie an geistigem Einfluß Einbuße zu leiden. Da wurde ihr, von ihr nicht gesucht, wiederum durch das Mönchtum die Hilfe, deren sie bedurfte. Und auch diese neue Hilfe zur Befestigung ihrer geistigen Herrschaft war aus Motiven hervorgegangen, die an sich solchem Erfolg ferne lagen, ja die ursprünglich im Widerspruch mit ihm standen. Die Erneuerung der asketischen Ordensregeln hatte auf die Dauer das Mönchtum nicht vor der Verweltlichung bewahrt; und es war offenkundig, daß die nie versiegende Quelle dieser der Reichtum der Klöster war. Eine wirksame Erneuerung des asketischen Ideals war daher nur möglich, wenn mit dem Geist der Armut voller Ernst gemacht wurde, wenn nicht bloß der Einzelne, sondern der Orden, dem er angehörte, besitzlos blieb. So entstanden die Orden der Bettelmönche, die bald nicht nur die Herrschaft der Kirche über die Christenheit neu befestigten, sondern die Kirche selbst zu beherrschen begannen. Der Franziskaner und Dominikaner, der, von Almosen lebend, von seinem Kloster aus von Ort zu Ort wanderte, trat, ungleich dem in Abgeschiedenheit lebenden Klosterbruder, selbst mitten in das Volk; und indem er das Privilegium der priesterlichen Funktionen mit dem heiligen Leben des asketischen Mönchs vereinigte, übte er durch Sakrament, Predigt und praktische Seelsorge einen durch keine äußeren Interessen gehemmten Einfluß auf die Menge der Gläubigen aus. Bald lag auch die Pflege der Wissenschaft, voran der Theologie, in den Händen der Bettelmönche, besonders der Dominikaner. So stand die Kirche des 13. Jahrhunderts unter dem vorherrschenden Einfluß dieses Ordens, und Dominikaner wurden die Schöpfer der neuen Theologie dieses Zeitalters. Aber diese Theologie, die aus einem mitten im Volke wirkenden Orden hervorging, konnte sich auch dem Einfluß dieser Umgebung und den mannigfachen weltlichen Interessen, die in ihr lebten, nicht entziehen, und diese Wirkungen fanden in den neu erschlossenen Quellen antiker Philosophie eine mächtige Hilfe. So vollzog sich denn hier abermals eine Verweltlichung, jedoch nicht mehr in der früheren, sondern in einer neuen, geistigeren Form. Die Theologie der Dominikaner nahm in weitestem Umfang die weltliche Wissenschaft in sich auf. Sie suchte damit gleichzeitig dem

zunehmenden Bedürfnis nach allseitiger Bildung zu genügen, und mit der kirchlichen Anschauung das weltliche Wissen in Einklang zu bringen. Keiner der alten Philosophen konnte diesem Zweck besser entsprechen als Aristoteles, dessen metaphysische und ethische Schriften gerade in dieser Zeit dem Abendland zugänglich wurden. Verband doch schon Aristoteles mit jener durchaus der Wirklichkeit zugewandten Betrachtungsweise, nach der diese Zeit verlangte, eine monotheistische und supranaturalistische Theologie, welche dem ganz und gar auf ähnlichen Voraussetzungen ruhenden hierarchischen System vollkommen adäquat war. Er bot zu allem dem eine formale, überall anwendbare Begriffstechnik, welche der zu formelhaftem Schematisieren geneigten mönchischen Gelehrsamkeit zu einem willkommenen Hilfsmittel wurde, sich mit ungelösten oder unlösbaren Problemen durch Worte abzufinden. So ist denn diese Dominikanerwissenschaft des 13. Jahrhunderts ein durch und durch eklektisches Gebäude, das im Grunde der originalen Ideen entbehrt, das aber durch seine systematische Vollständigkeit und durch seine sichere und unerschrockene Beantwortung aller und jeder Fragen, die über die Dinge des Diesseits und des Jenseits erhoben werden können, gleichwohl Bewunderurg abnötigt. Dieser Gewißheit, alles zu wissen, hatte sich selbst das philosophische Vorbild dieser Scholastik, Aristoteles, nicht erfreut. Er blieb immerhin auf seine eigenen philosophischen Denkmittel angewiesen. Für diese Scholastik aber gab es ein doppeltes Wissen: ein natürliches, das durch Sinne und Verstand, und ein übernatürliches, das durch die Offenbarung vermittelt wird. Mag jenes noch so beschränkt sein, dieses ist unbeschränkt. Indem sich besonders die klassische Philosophie dieses Zeitalters, die des Thomas von Aquino, für das natürliche Wissen den Aristoteles zum Führer nimmt, bricht sie demnach mit der Forderung der älteren Scholastik, die spezifisch christlichen Glaubensdogmen beweisen zu wollen. Der Wert dieser besteht vielmehr darin, daß sie zwar unbeweisbar, aber darum doch auf Grund der Wunder und der sonstigen Zeugnisse der Offenbarung nicht minder gewiß sind. Auf diese Weise setzt sich dies System aus zwei an sich völlig heterogenen Teilen, einem naturalistischen und einem supranaturalistischen, zusammen, wobei jedoch die von Aristoteles geprägten Begriffe die Hilfsmittel bieten, beide Teile aneinander zu binden. So sind die Sakramente höhere Entelechien, die Engel stofflose Formen höherer Stufe, die selbst wieder eine Stufenleiter der Vollkommenheit bilden, und die Vorstellungen über die Wohnorte

der himmlischen Heerscharen lehnen sich an die aristotelisch-ptolemäische Sphärentheorie an. Dieser Dualismus samt seiner durch den aristotelischen Entwicklungsgedanken vermittelten Ausgleichung durchzieht das ganze System. Wie theoretisch die Offenbarungswahrheiten als eine höhere Erkenntnis der natürlichen, so werden auf ethischem Gebiet die übernatürlichen oder theologischen Tugenden des Paulus, Glaube, Liebe und Hoffnung, den natürlichen gegenübergestellt, bei deren allgemeiner Einteilung Thomas die vier platonischen Kardinaltugenden Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit zu Grunde legt, um dann im einzelnen der aristotelischen Theorie der richtigen Mitte zu folgen, indes ihm zugleich die Weisheit, die erste der dianoëtischen Tugenden, das angemessene Zwischenglied zwischen natürlichen und übernatürlichen Tugenden bildet. Denn die Weisheit ist die Tugend des beschaulichen Lebens, und das beschauliche Leben ist die Quelle der religiösen Tugenden, die durch das weltliche Leben gefährdet werden. Sind so die übernatürlichen Tugenden selbst nur eine Vollendung, eine höchste Entwicklungsstufe der natürlichen, so wird nun dieses Verhältnis dadurch noch näher bestimmt, daß bei diesen der von der Einsicht geleitete Wille des Menschen mit der göttlichen Hilfe zusammenwirken muß, um die Tugend zu gewinnen, während jene nur durch die göttliche Gnade vermittelt werden, und daß die natürlichen Tugenden zur irdischen, zeitlichen, die übernatürlichen zur himmlischen, ewigen Glückseligkeit führen. Im Sinne des gleichen Dualismus bestimmt endlich Thomas das Verhältnis von Staat und Kirche. Seit die Kirche den Schutz des Staates gewonnen hatte und sich zugleich ihrer eigenen Macht bewußt geworden war, schwankte die kirchliche Auffassung dieses Verhältnisses zwischen einer milderen und einer strengeren Form, die freilich beide in der prinzipiellen Forderung der Überordnung der Kirche über den Staat einig waren. Die mildere Auffassung fand in der Lehre von den zwei Schwertern, dem geistlichen und dem weltlichen, ihren Ausdruck, nach welcher in allen geistlichen Dingen das geistliche Schwert der Kirche zustehe, in allem, was sich auf das rein weltliche Leben beziehe, der Staat an Stelle der Kirche das weltliche Schwert führe. Die strengere Auffassung ging dagegen von der Vorstellung aus, daß das weltliche Leben nur durch die Sünde in die Welt gekommen sei, und sie sah daher in dem Staat ein Werk des Teufels, zu dessen Überwindung die Kirche, als die irdische Vertreterin des Reiches Gottes, berufen sei. Ganz im Sinne der Stellung, die sie dem Natürlichen

zu dem Geistigen, den natürlichen zu den übernatürlichen Tugenden angewiesen, gab hier die klassische Scholastik der milderen Auffassung den Vorzug, hielt aber unter den mannigfachen Abstufungen, in denen dieselbe vorgekommen war, wieder an der strengeren fest*). Kirche und Staat gehörten ihr beide zur irdischen civitas Dei. Doch der eigentliche Gottesstaat blieb ihr doch die Kirche. Der Staat war an sich ein Übel, aber im Hinblick auf die menschliche Schwäche ein notwendiges Übel. Er verhält sich zur Kirche wie der Leib zur Seele oder, nach einem mehr äußerlichen Bilde, wie der Mond zur Sonne. Die Kirche ist von Gott eingesetzt, darum ewig, der Staat eine menschliche Schöpfung, darum vergänglich. So entwickelt die klassische Scholastik zum ersten Mal wieder seit den Tagen der alten Sophistik die Theorie, daß der Staat durch eine willkürliche Übereinkunft der Einzelnen entstanden sei. Aber es ist nicht wie dort der schrankenlose Individualismus eines Aufklärungszeitalters, der diese scholastische Vertragstheorie geschaffen hat, sondern diese ist aus dem Streben hervorgegangen, den ungeheuren Wertunterschied zwischen Kirche und Staat begreiflich zu machen. Immerhin ist die Auffassung keine absolut staatsfeindliche mehr: Kirche und Staat verhalten sich nicht mehr wie Christ und Antichrist, sondern wie Gott und Mensch, und diese Auffassung mildert sich noch mehr durch die Lehre, daß der Staat, welcher der Kirche zur Bekämpfung der Sünde und zur Vertilgung der Abtrünnigen sein Schwert leiht, dafür von der Kirche die Sanktion seines Bestehens empfange. So hebt sich dieser politische Dualismus des scholastischen Systems, wie der ethische und der metaphysische, schließlich zur Einheit auf, indem er alle menschlichen Zwecke der in der Kirche verkörperten religiösen Idee unterordnet.

Auf diese Weise lebt zwar die civitas Dei Augustins in der Theologie der Dominikaner von neuem auf; aber sie ist nicht mehr das, was sie gewesen. Sie hat die gesamte weltliche Wissenschaft der Zeit in sich aufgenommen, und sie ist selbst durch und durch weltlich geworden. An die geistige Bedeutung des Reiches Gottes ist nur noch eine schattenhafte Erinnerung zurückgeblieben. Die Kirche, das sichtbare Reich Gottes, hat seine Stelle eingenommen.

---

*) Vgl. J. Baumann, Die Staatslehre des heil. Thomas von Aquino, 1873. M. Maurenbrecher, Th. v. Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, 1898. Dazu H. v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, 1887, S. 311 ff.

Indem die scholastische Theologie die Wissenschaft, das sittliche und politische Leben in ihr System einordnet, sucht sie alle jene Gebiete um so sicherer der hierarchischen Idee unterzuordnen. Nicht indem sie die Welt zurückstößt, sondern indem sie die Welt in sich aufnimmt, soll die Kirche zur weltbeherrschenden Macht werden. Das wird von nun an das Ziel des hierarchischen Systems, wo immer dieses in den kommenden Zeiten zu neuem Bewußtsein erwacht ist. Kein Wunder, daß die thomistische Philosophie bis zum heutigen Tage die klassische und nahezu die kanonische Philosophie der katholischen Kirche geblieben ist. Dennoch stand dem Unternehmen, das weltliche Leben und das kirchliche System zu einem organischen Ganzen zu vereinen, dessen beherrschende Seele die von der Kirche vertretene religiöse Idee sei, schon im 13. Jahrhundert ein schwer wiegendes Hindernis im Wege. Wohl konnte die Kirche suchen, dem weltlichen Leben sich anzupassen; aber lebendig in sich aufnehmen und sich ihm hingeben konnte sie es nicht, weil sie selbst in ihren Gliedern, in Klerus und Mönchtum, vielen Lebensgebieten innerlich fremd gegenüberstand. Was half es, daß der Bettelmönch fortan in praktischer Seelsorge mit dem Volk in Berührung kam, da doch an ihn selbst die Bedürfnisse und die Sorgen dieses Volkes nie ernstlich herantraten? In nichts tritt dies sprechender hervor als in der Ethik dieser klassischen Scholastik, namentlich in den Teilen, in denen sie ihre Stärke sucht, und in denen sie wirklich auf eine gewisse Originalität Anspruch erheben kann. Das ist nicht in der aus Paulinischer Theologie und antiker Ethik eklektisch zusammengefügten allgemeinen Tugendlehre, sondern in der praktischen Moral. Schon die Kasuistik, in der sich diese Moral ergeht, und die später auf die den Thomismus erneuernden Jesuiten übergegangen ist, verrät ihre Herkunft aus dem Beichtstuhl. Noch mehr gilt das von ihrem Inhalt. Das ist nicht die Moral des liebevoll an dem Schicksal seiner Mitmenschen teilnehmenden Helfers und Beraters, sondern die Moral des Mönchs, der im Beichtstuhl der Vertraute von allerlei sündhaften Gedanken und Taten geworden ist, der die dunkeln Seiten der menschlichen Natur aus intimster Nähe kennen gelernt, aber die besseren Seiten meist nur oberflächlich und aus der Ferne gesehen hat*). So zeigen diese Anwendungen auf das praktische Leben schlagend, daß die Bemühungen der

*) Ein vielfach besprochenes neueres Werk dieser Art ist das „Compendium theologiae moralis“ von J. P. Gury, S. J. (4. Aufl., 1868).

Kirche, die neu erstehende weltliche Kultur sich zu assimilieren, schließlich notwendig scheitern mußten, weil das asketische Ideal, an das die Kirche durch ihre Tradition gebunden blieb, fortan der Welt innerlich feindselig gegenüberstand. Die Kirche konnte die Welt beherrschen, und sie konnte selbst verweltlicht werden, aber sie konnte weder die Welt sich noch sich der Welt assimilieren. Der Versuch des thomistischen Systems, dies zu leisten, mußte notwendig scheitern. Schon vom Ende des 13. Jahrhunderts an verrät sich innerhalb der scholastischen Theologie selbst eine Wendung der Dinge, die für die nächste Zukunft andere Anschauungen in den Vordergrund treten läßt, in denen zugleich der in dieser Zeit beginnende Niedergang der kirchlichen Macht sich verrät.

c. Der Niedergang des hierarchischen Systems und die Trennung von Glauben und Wissen.

Die Theorie des in der Kirche verkörperten Gottesstaates mit seiner Suprematie über den durch menschliche Satzung entstandenen Weltstaat konnte auf die Dauer gegenüber dem wachsenden Machtbewußtsein der nationalen Staaten nicht standhalten. Als mit dem Beginn des 14. Jahrhunderts die Ansprüche des hierarchischen Systems an diesem von der neu erwachten weltlichen Kultur getragenen staatlichen Machtbewußtsein zu scheitern begannen, führte aber der Niedergang dieses Systems auch den der Theologie, in der er seinen klassischen Ausdruck gefunden hatte, mit sich. Und wiederum ging von dem Mönchtum die neue, der veränderten Zeitlage entsprechende geistige Bewegung aus. In dem Maße als die Philosophie der Dominikaner dem Streben der Kirche nach Weltherrschaft dienstbar geworden war, und neben der Theologie auch die weltliche Wissenschaft diesem Streben dienstbar gemacht hatte, war der Orden selbst allmählich einer Verweltlichung anheimgefallen, die ebensosehr in der wachsenden Anteilnahme an weltlichen Interessen wie in der äußerlichen Auffassung der Glaubensdogmen und des Offenbarungsprinzips sich aussprach. Einzelne, die, wie der deutsche Dominikaner Eckhart und seine Schüler, ihre eigenen, der älteren Gnosis sich wieder nähernden Wege gingen, konnten dieser dogmatischen Erstarrung keinen Einhalt tun. Die mystische Richtung, die hier sich anschließt, und die bis in das Zeitalter der Reformation und über dieses hinaus reicht, verliert daher auch bald den Zusammenhang mit der mönchischen Gelehrsamkeit der Zeit. Ein wirksamerer Kampf gegen den Thomismus ging dagegen in der

Scholastik selbst von dem älteren der beiden Bettelorden, von dem der Franziskaner aus, der im Sinne seines Stifters von frühe an in der Nachahmung des Lebens Jesu und in der in diesem Sinne geübten Predigt des Evangeliums seine Mission gesehen hatte*). Freilich war auch das Lebensideal des heiligen Franziskus seinen Jüngern längst abhanden gekommen. Der Betrieb weltlicher Wissenschaft und die Einmischung in politische Fragen hatten neben den gewöhnlichen Mißbräuchen des Klosterlebens um sich gegriffen. Immerhin hatte die ursprüngliche Tendenz, durch die eigene sittliche Tat sich der Nachfolge Jesu würdig zu zeigen, in der Stellung des Ordens zu den theologischen Streitfragen ihre nachwirkende Kraft bewahrt. Dieser Tendenz widerstrebte aber der Intellektualismus des thomistischen Systems vor allem in jener Lehre vom Gewissen, nach welcher der Wille von der natürlichen Einsicht und, soweit es sich um die religiösen Gebote handelt, von der durch die Offenbarung vermittelten übernatürlichen Erkenntnis geleitet werde. Diesem doppelten Determinismus setzte, gemäß der weniger auf die Kontemplation als auf die Tat gerichteten Gesinnung seines Ordens, der irische Franziskaner Johannes Duns Scotus einen absoluten Indeterminismus entgegen. Durch seinen eigenen Willen ist der Mensch der Sünde verfallen, folglich kann auch die Erlösung nicht ohne sein eigenes Zutun verdient werden. Die erlösende Tat Christi ist dazu nur eine mitwirkende Bedingung; sie ist übrigens, wie alle andern Glaubensdogmen, unbeweisbar und unbegreiflich. Nicht durch die menschliche Vernunft, sondern durch die Autorität der Kirche sind die Dogmen gewiß. Das ist die Rückkehr zu der einst von Augustin bekämpften und überwundenen pelagianischen Erlösungslehre. Zugleich aber ergreift dieser neue Pelagianismus alle andern Glaubensdogmen. Zwischen Glaube und Wissen ist die Brücke abgebrochen, die Thomas noch so kunstvoll mit Hilfe aristotelischer Kategorien geschlagen hatte. Aber sie ist nicht, wie es früher und später so manchmal geschah, beseitigt, um nun den mystischen Wert der Glaubenswahrheiten dem Gemüt um so näher zu bringen. Dazu ist auch diese Richtung der Scholastik schließlich doch allzu weltlich gesinnt, und dazu ist sie überdies allzu sehr in jenen hinter Klostermauern ausgeheckten dialektischen Formalismus verstrickt, der gerade in dieser Zeit des Niedergangs seine üppigsten Blüten treibt. Das

*) Zur Geschichte dieses Ordens und verwandter Richtungen vergleiche A. Hausrath, Die Arnoldisten, 1895.

Prinzip der Willensfreiheit bleibt für den Nominalismus ohne sittlichen Wert, weil ihm die sittlichen Prinzipien selbst abhanden gekommen sind. Der freie Wille ist ihm, da er nun einmal aus dem scholastischen Zauberkreis verstandesmäßiger Dialektik nicht hinauskann, schließlich keine Tat, sondern ein Begriff, den es in alle seine Konsequenzen zu verfolgen gilt. Ist der Mensch frei, so ist Gott erst recht frei. Daß er die Welt geschaffen hat, ist ebenso sein Wille, wie die Erlösung sein an sich unbegreiflicher Wille ist. Mit der Schöpfung sind aber auch die Sittengesetze nach seinem Willen von Gott gegeben; er hätte, wenn er gewollt, auch andere geben können: sie sind nicht gegeben, weil sie gut sind, sondern sie sind gut, weil sie von Gott sind. Damit wird das Sittengesetz selbst nicht nur für zufällig erklärt, wie ja im Sinne des extremen Indeterminismus jede Willenshandlung ein Zufall ist, sondern auch für unbegreiflich, weil Gottes Wille ebenso wie sein Wesen die menschliche Erkenntnis überschreitet. Da somit das Sittengesetz eine Offenbarungswahrheit ist, so steht aber seine Auslegung vor allem der Vermittlerin aller Offenbarung, der Kirche, zu. So wendet schließlich auch diese Richtung ihre Doktrin in majorem ecclesiae gloriam. Der thomistische Realismus hatte die alte Lehre von der doppelten Moral nicht überwunden, aber das Gebiet weltlicher Sittlichkeit immerhin durch die Anlehnung an die aristotelische Ethik einigermaßen zu Ehren gebracht. Der scotistische Nominalismus beseitigt prinzipiell die doppelte Moral, die sittlichen Pflichten sind ihm ganz und ausschließlich Pflichten religiösen Gehorsams. Dem Sittlichen selbst nimmt er damit jeden eigenen Wert. So wird die seit früher Zeit in der christlichen Welt schwebende Frage nach dem Verhältnis von Sittlichkeit und Religion von dieser letzten Richtung kirchlicher Wissenschaft dahin beantwortet, daß beide eins seien, und daß daher über Fragen des Tuns wie des Glaubens die Autorität der Kirche entscheide. Der Wille ist frei, aber er ist gleichzeitig an religiöse und sittliche Gebote gebunden, die nicht durch ihren eigenen Inhalt, sondern als äußere Zwangsgebote, von deren Erfüllung das Heil der Seele abhängt, unbedingten Gehorsam heischen. Damit ist auch dieser Versuch, nicht durch die Versöhnung von Glauben und Wissen, sondern durch die endgültige Trennung beider, das von der Kirche vertretene Christentum der Welt und die Welt diesem Christentum zu assimilieren, erst recht der Verweltlichung anheimgefallen. Die Religion des Nominalismus ist nicht innere Glaubensüberzeugung, sondern äußerer Autoritätsglaube; und an dem Schicksal der Religion

nimmt nun auch die Sittlichkeit teil: das Sittengebot ist heteronom, zufällig, und beruht im letzten Grunde auf dem äußeren Zwang, den der Staat ausübt, indem er der Kirche zur Sühne des Frevels wider Gottes Gebot das weltliche Schwert leiht. Daneben äußert sich die fortschreitende Verweltlichung nun bald auch darin, daß die religiösen und sittlichen Probleme mehr und mehr überhaupt in den Hintergrund treten, um jenen dialektischen Streitfragen nach der Natur der allgemeinen Begriffe, der „Universalien", Platz zu machen, denen der Nominalismus seinen Namen verdankt, und in deren Behandlung vornehmlich der größte der Nominalisten des 14. Jahrhunderts, Wilhelm von Occam, Meister ist. Die aristotelische Scholastik geht zu Ende, indem innerhalb dieses gelehrten Mönchtums bereits der Ruf nach empirischer, auf das Einzelne gerichteter Forschung ertönt. Aber auch die Autorität der Kirche, in deren Dienst sich der beginnende Nominalismus gestellt, wird wankend, indem Einzelne aus jener Trennung des Glaubens und Wissens bereits auf das Verhältnis von Kirche und Staat die Folgerung ziehen. Inmitten dieser Wirren regen sich schon mächtig die Ideen der Renaissance in Kunst und Wissenschaft. Die Antike erschließt eine Fülle neuer, weltlicher Ideale, die von den Idealen des ursprünglichen wie des mittelalterlichen Christentums weit abliegen. Den Päpsten und Bischöfen liegen die weltliche Herrschaft und der Ruhm, Beschützer der Künste zu sein, mehr am Herzen als das Heil der Kirche oder gar der Christenheit. So droht hier der Kirche eine neue Form der Verweltlichung, nicht eine solche, bei der sie die Welt ihren eigenen Zwecken dienstbar macht, sondern eine andere, bei der sie selbst diesen Zwecken untreu wird. Da erhob sich noch einmal das alte asketische Ideal des Urchristentums. Abermals ging der Ruf nach religiöser Reform von dem Mönchtum aus, und, wie früher, so war er auch diesmal zunächst ein Kampfruf für die Kirche. Aber wieder ging die Bewegung weit, und diesmal weiter als je zuvor, über das zunächst erstrebte Ziel hinaus. Sie zerstörte nicht nur das Mönchtum, aus dem sie entsprungen, sondern sie zerstörte mit diesem die mittelalterliche Kirche, deren Träger das Mönchtum war, und sie zerstörte nicht zuletzt das asketische Ideal, dessen Widerspruch mit den Bedingungen der Wirklichkeit bis dahin ein Hauptferment für die Entwicklung der christlichen Lebensanschauungen gewesen war.

3. Die Reformation.

a. Die religiöse Reform.

Indem sich die reformatorische Bewegung gegen die Verweltlichung der Kirche richtete, wurde sie mehr und mehr über die Ziele hinausgetrieben, die sie sich ursprünglich gesetzt hatte. Zu der Einsicht gelangt, daß die in der alten Kirche eingerissenen Übel und Mißbräuche unausrottbar geworden seien, schreitet sie zu einer neuen Kirchenbildung, die den Geist des Christentums in seiner ursprünglichen Reinheit wiederherstellen soll. Die so angebahnte religiöse Reform hat wesentlich zwei Ziele. Sie will erstens die ursprüngliche Verfassung der christlichen Gemeinde wiederherstellen. Die Kirche, von Christus als die Gemeinschaft der Gläubigen gegründet, soll wieder werden, was sie im Anfang gewesen, sie soll der äußeren Macht, der Einmischung in die Welthändel entsagen. Das hierarchische System soll daher beseitigt, statt seiner die freie, allen Mitgliedern gleiche Rechte gebende Ordnung des apostolischen Zeitalters wieder eingeführt werden. Der Geistliche soll Lehrer und Seelsorger der Gemeinde sein, Priestertum und Mönchtum als Träger einer höheren, angeblich besonders gottgefälligen Form des Lebens, sollen verschwinden. Wie in der äußeren Verfassung, so will aber die Reformation auch in dem, was als der Glaubensinhalt des Christentums anerkannt ist, wieder zu der ursprünglichen Überlieferung, wie sie in den Evangelien und den andern kanonischen Büchern des Neuen und Alten Testaments enthalten ist, zurückkehren. Sie will alles, was die spätere Tradition hinzugefügt hat, und was seitdem von der Kirche sanktioniert worden ist, als nicht zum Inhalt der christlichen Glaubensnorm gehörig beseitigen.

Daß dieses Ziel der Wiederherstellung des ursprünglichen christlichen Lebens und Glaubens nicht erreicht wurde, daß es nicht erreicht werden konnte, das lag nun in mannigfachen äußeren und inneren Bedingungen, es lag aber vor allem darin begründet, daß sich die Lebensanschauungen einer längst vergangenen Zeit niemals unverändert erneuern lassen. Das urchristliche Gemeindeprinzip, entstanden in einer gänzlich außerhalb der Welthändel stehenden religiösen Gemeinschaft, war unmöglich geworden in der vom Kampf politischer Mächte erfüllten christlichen Welt. Indem sich die Kirche Luthers, durch den Zwang der Verhältnisse gedrängt, in den Schutz des Staates begab, wurde sie selbst von dem Willen der Landesherren und von allen den weltlichen Motiven, von denen sich diese

leiten ließen, abhängig. Im Widerspruch mit dem Prinzip des Glaubens aus innerer Überzeugung, bestimmte so vielfach der Landesherr nach eigener Willkür das Bekenntnis seiner Untertanen. Mehr noch freilich blieb die Stellung der Reformation zu der Tradition eine zwiespältige, wenn auch der Zeit selbst dieser Widerspruch kaum zum Bewußtsein kam. Indem sich die katholische Kirche als das Reich Gottes auf Erden betrachtete, schrieb sie sich nicht nur das Recht der Interpretation der überlieferten Glaubensnormen, sondern auch das ihrer Ergänzung und in gewissem Sinn ihrer Fortbildung zu. Die Offenbarung war nach ihr mit der Sendung Christi nicht abgeschlossen, sondern sie setzte sich in der Kirche bis in die Gegenwart fort. Nach der Auffassung der Reformatoren war die Offenbarung mit der Erlösungstat ein- für allemal vollendet. In den Grundlagen des christlichen Glaubens war also die Reformation mit der katholischen Kirche einig. Die Glaubensformel, wie sie in dem Apostolikum niedergelegt ist, die mystische Theologie des Römerbriefs und des Johannesevangeliums, und damit die ganze Mythologie der urchristlichen Zeit, der Glaube an Engel und Teufel, blieben auch für sie maßgebend. Erhob sich doch jener Dämonenglaube, wie er in der urchristlichen Zeit verbreitet gewesen und im eigentlichen Mittelalter mehr zurückgetreten war, gerade in dem Zeitalter der Reformation wieder mit neuer Stärke. Die Führer der Reformation, Luther voran, standen aber mitten in ihrer Zeit. Wie könnte man von ihnen erwarten, daß sie dem Aberglauben dieses Zeitalters der Hexenprozesse und der Astrologie entsagt hätten! So rückte von selbst die urchristliche Überlieferung in die Beleuchtung dieser von Dämonen- und Zauberglauben erfüllten Welt. Umso bewundernswerter ist es, daß trotz dieser Trübungen vornehmlich Luther unverrückt dies als den Grundgedanken der Reformation festgehalten hat, daß der Glaube ein durchaus innerliches Verhältnis des einzelnen Menschen zu Gott sei, dessen Wirkungen, wie sie in dem Inneren des Menschen ihren Ursprung nehmen, so auch ihm nicht von außen mitgeteilt oder von ihm durch eine äußere Leistung erkauft werden können. In dieser Lehre von der „Rechtfertigung durch den Glauben" kommt die tiefe Innerlichkeit der lutherschen Religiosität, kommt freilich auch deren vollendete Mystik zum Ausdruck, die hier wiederum in einer „coincidentia oppositorum" besteht, da der rechtfertigende Glaube ein innerer, die erlösende Tat Christi aber, die den Menschen vor Gott rechtfertigt, eine äußere Handlung ist, die nicht nur dem Menschen selbst als eine solche gegenübertritt,

sondern auch objektiv, gemäß der in ihr fortlebenden Opferidee, eine äußerliche Ablösung der Schuld bleibt. Mit dieser Mystik hängt zugleich die Hinneigung der Reformatoren, eines Luther wie Calvin, zur Prädestinationslehre zusammen. Gerade die Tiefe des religiösen Gefühls findet hier, wie dereinst schon bei Augustin, nur Befriedidung, indem sich der Mensch völlig als ein Geschöpf göttlicher Gnade fühlt.

Die große Leistung der Reformation ist der Sturz des hierarchischen Systems und die Wiederaufrichtung der Idee der Kirche als einer inneren Glaubensgemeinschaft. Daß diese befreiende Tat zum Teil scheiterte, war unvermeidlich; ihre fortwirkende Kraft hat sie damit nicht eingebüßt. Eng verbunden mit dieser äußeren Befreiung ist aber die innere Erlösung des religiösen Gefühls, seine Zurückführung auf ein Erlebnis des subjektiven Bewußtseins. Wie jedoch die erste dieser Errungenschaften an äußeren Hindernissen, so scheiterte die zweite zum Teil an dem Widerspruch, in den sich die Befreiung des religiösen Gewissens mit der Gebundenheit an die überlieferte Glaubensnorm setzte; und dieser Widerspruch selbst war ein äußerer und ein innerer zugleich. Objektiv betrachtet war es willkürlich, die für den Inhalt des christlichen Glaubens maßgebende Autorität der Kirche auf die Zeit ihrer Gründung zu beschränken. Stand doch den für kanonisch gehaltenen Schriften schließlich auch kein anderes Zeugnis als das der Tradition zur Seite; hier war also der Standpunkt der katholischen Kirche gewissermaßen der konsequentere. Doch mehr noch war es ein innerer Widerspruch, den Glauben als ein rein subjektives Verhältnis des Menschen zu Gott anzusehen, und doch diesen Glauben an objektive Normen zu binden, ja an Normen, deren wesentlichste, das Erlösungsdogma, selbst jenes Verhältnis wieder veräußerlichte. Daß diese Widersprüche der Zeit nicht zum Bewußtsein kamen, war aber begreiflich. Eine andere als eine von Mythologie durchsetzte Religion konnte diese Zeit nicht ertragen, und die Mythologie der urchristlichen Tradition, wie sie in dem apostolischen Glaubensbekenntnis einen in seiner schlichten Größe so ergreifenden Ausdruck gefunden, war für dieses der Mystik und dem Wunderglauben zugeneigte Zeitalter die adäquate Form religiöser Hingabe und Erhebung.

b. Die ethische Reform.

Ist die religiöse Idee der Reformation noch durchaus von mittelalterlicher Mystik erfüllt, so weht dagegen in ihrer Ethik über-

all die erfrischende Morgenluft der Renaissance. Dem tätigen Leben mit seinen Leiden und Freuden, seiner Arbeit und seinem Genuß gehört die sittliche Handlung des Menschen an. Seine Bestimmung ist es, nach außen zu wirken, in Staat, Gemeinde und Familie seine Pflicht zu tun. Nicht das asketische Leben des Mönchs, der nur an sein eigenes Seelenheil denkt, sondern das Leben für Andere, das in der Erfüllung der Pflichten des Berufs, in der Sorge für die Seinen, in der Hilfe für die Notleidenden sich betätigt, das ist das wahre sittliche Leben. In dieser Hingabe für die Pflichten des Lebens sind aber alle Menschen einander gleich, welchen Standes oder Berufes sie sein mögen. Hier gibt es keine doppelte Moral. Wie die Religion, so kennt auch die Sittlichkeit keine Privilegierten; und nicht die beschaulichen, sondern die tätigen Tugenden sind die vornehmsten, weil sie eigentlich die einzigen sind, und alle wieder auf die *eine* hinauslaufen, daß man seine Pflicht tue. Damit ist im Grunde auch die von der Scholastik gepflegte paulinisch-aristotelische Tugendlehre beseitigt. Denn an die Stelle der Tugend ist der Begriff der *Pflicht* getreten. Dieser aber schlingt zugleich das Band zwischen Religion und Sittlichkeit. Denn freudig und opferwillig seine Pflicht zu tun, dazu hilft eben der Glaube. Das Beispiel der höchsten Hingabe, der Erlösertod Christi, ermutigt auch den, der an ihn glaubt, zur Hingabe an seine Mitmenschen und an die Pflichten, die ihm unter diesen zugefallen sind. So ist die Ethik Luthers weltlich und religiös zugleich. Weltlich ist sie, indem sie dem Menschen das Wirken und Schaffen in der Welt als seine Pflicht zuweist; religiös ist sie, indem ihr der Glaube die Quelle ist, aus der diese Pflichterfüllung entspringt.

Seit Luther ist der Ausdruck „werktätiges Christentum" ein geläufiger geworden. In der Tat ist dieser Ausdruck durchaus zutreffend für das Christentum Luthers. Aber er ist es nicht für das Christentum überhaupt; und wenn Luther selbst in seiner ethischen Lebensanschauung wieder zu der urchristlichen Überlieferung zurückzukehren meinte, so war er damit sicherlich im Irrtum. Wohl ist auch das ursprüngliche Christentum werktätig in Handlungen der Barmherzigkeit und Nächstenliebe. Aber es ist nicht werktätig im Sinne Luthers, in welchem vor allem in der Arbeit und in der treuen Erfüllung auch der weltlichen Pflichten das werktätige Christentum besteht. Hier fehlt ganz jener leidende Zug, der bei jeder Handlung der Nächstenliebe den Gedanken nahelegt, daß es für das Seelenheil des Nächsten eigentlich besser wäre, wenn ihm nicht geholfen

würde. Das Christentum der Reformation war nun eben einmal die religiöse Bewegung der Renaissance, und zwischen dem Lebensgefühl dieser neuen Zeit und der weltflüchtigen Stimmung der ältesten Christengemeinden war ein Abstand, wie er größer kaum gedacht werden konnte. Doch Luther erblickte die Vergangenheit im Lichte seiner eigenen Zeit und seiner eigenen, gleich sehr von frohem Lebensmut wie von tiefem religiösem Gefühl erfüllten Persönlichkeit. Wenn auch das Wort, das Christentum Luthers sei nicht das alte, sondern ein neues, für die religiöse Seite seiner Überzeugungen mindestens zu weit geht, für seine sittliche Lebensanschauung ist es zutreffend. Nicht eine neue Religion, aber eine neue Ethik hat Luther der Welt gebracht, eine Ethik, die ebenso weit abliegt von den Anschauungen des Urchristentums und des Mittelalters, wie von denen der antiken Welt*).

Doch eben deshalb, weil diese Ethik eine so völlig neue, die Religion, mit der sie sich verband, aber im Grunde die alte geblieben war, so ergab sich auch hier wiederum ein nicht geschlichteter Widerstreit, der in der Sache, der aber doch zugleich in der Persönlichkeit Luthers lag. So energisch der Reformator das asketische Ideal des Mönchtums verwarf, so lebte doch in ihm selbst, in dem tiefen Gefühl der Ohnmacht des eigenen Tuns gegenüber der Verstrickung in Schuld und Sünde, immer noch etwas von jenem asketischen Zug. Sein ethisches Ideal kann nur verwirklicht werden, wenn der Mensch die Welt sucht, um in ihr durch Mitarbeit an den weltlichen Aufgaben des Lebens seine Pflicht zu tun. Sein religiöses Ideal aber treibt ihn an, die Welt und ihre Versuchungen zu fliehen, um ganz der Buße und der Hingabe an Gott zu leben. Es ist ein Widerspruch ähnlich dem zwischen der subjektiven, ganz und gar innerlichen Natur des Glaubens und der Gebundenheit desselben an eine objektive, nicht aus freier Überzeugung kommende Norm; und beide Widersprüche fließen aus der gleichen Quelle. Sie entspringen daraus, daß die religiösen und sittlichen Lebensanschauungen der Reformation selbstverständlich Erzeugnisse ihrer eigenen Zeit sind, daß sie sich aber an ein Dogma gebunden fühlen, das ein Erzeugnis

*) Für die Art, wie Luther seine eigene sittliche Lebensanschauung in die Überlieferung projizierte, sind die Erläuterungen zu den Fragen seines Katechismus überaus bezeichnend. Das siebente Gebot z. B. interpretiert Luther: „Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unseres Nächsten Geld oder Gut nicht nehmen, noch mit falscher Ware oder Handel an uns bringen, sondern ihm sein Gut und Nahrung helfen bessern und behüten“ u. s. w.

einer weit zurückliegenden, unter ganz andern Lebensbedingungen stehenden Zeit ist. Die Reformation hat diesen Widerspruch nicht beseitigt, ja sie hat ihn nicht einmal empfunden. Aber die Aufgabe neuer geistiger Bewegungen ist es überhaupt kaum jemals, die Widersprüche zu heben, in die sie sich durch den Gegensatz zu dem Überlieferten und durch die gleichzeitige Abhängigkeit von diesem mit sich selber verwickeln. Man könnte vielleicht eher sagen, dass es ihre Aufgabe sei, diese Widersprüche als deutlich erkennbare Probleme hinzustellen, um der Zukunft deren Lösung möglich zu machen.

c. Die Probleme der Reformation.

So viel Widersprüche die religiöse und die ethische Lebensanschauung der Reformation in sich schließt, so viel Fragen stellt sie an die Zukunft. Wenn die Kirche die innere Gemeinschaft der Gläubigen ist, wenn sie sich aber gleichwohl, um ihre Existenz zu sichern, entweder unter die Botmäßigkeit des Staates begibt, oder aber, wie der Calvinismus in seinen Anfängen, selbst den Staat beherrscht, oder wenn sie endlich, wie das später zur Regel wird, einem System wechselseitiger Beeinflussung zustrebt, wie ist damit jenes Prinzip der Innerlichkeit vereinbar? Auf diese Frage hat die Geschichte bis jetzt nur die Antwort, daß beides schwerlich vereinbar ist. Doch liegt dies Problem, als ein teils historisches, teils politisches, außerhalb unserer Aufgabe. Wenn ferner der Glaube eine durchaus innerliche Angelegenheit des menschlichen Gemütes ist, wie kann es geschehen, daß es trotzdem eine äußere Glaubensnorm und, was ohne diese nicht sein könnte, einen gemeinsamen Glauben und einen gemeinsamen Kultus gibt? Und endlich: wenn das sittliche Leben der wirklichen Welt angehört, dem Wirken in Beruf, Familie, Staat und Gemeinde, gehören dann nicht auch die Motive dieses Wirkens der wirklichen, sinnlichen Welt an, und welches sind diese Motive? Mit dieser erhebt sich nun aber von selbst noch eine letzte Frage: wenn die Sittlichkeit an sich ein selbständiges, von der Religion unabhängiges Lebensgebiet ist, welche Beziehungen hat sie überhaupt noch zur Religion? Diese drei Fragen nach der Abhängigkeit der Religion vom Dogma, nach den außerhalb der Religion liegenden Motiven und Zwecken des sittlichen Tuns, und endlich nach dem Verhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit, sie ziehen sich durch die ganze Geschichte der Lebensanschauungen der Neuzeit. Diese Geschichte selbst besteht eigentlich nur in fortwähren-

den Versuchen, Antworten auf jene Fragen zu finden, und in den Kämpfen, in die sich solche Lösungsversuche miteinander verwickeln.

Drittes Kapitel.

Die Neuzeit.

1. Die Renaissance.

a. Der Mensch der Renaissance und seine Ideale.

Vom 13. Jahrhundert an beginnt ein neuer Geist über die Länder Europas sich auszubreiten, zuerst nur allmählich in einzelnen starken Persönlichkeiten den Bannkreis durchbrechend, den die Gebundenheit des mittelalterlichen Lebens und Denkens um die Menschen gezogen, dann aber immer weiter sich ausdehnend, Kirche und Staat, Kunst und Wissenschaft mit sich fortreißend. Aus dem Schlummer, in dem die Tradition, die Normen des gemeinsamen Glaubens und der gemeinsamen Sitte das Selbstbewußtsein des Einzelnen gefangen gehalten, erwacht ein neuer, ein wiedergeborener Mensch. Das Wort „Renaissance“, in der Regel auf die Wiedererneuerung der antiken Kultur bezogen, es paßt im Grunde viel mehr auf den Menschen dieses Zeitalters. Ganz war ja die Kultur des Altertums niemals verloren gewesen, und ganz in ihrer ursprünglichen Gestalt wurde sie auch in diesen Jahrhunderten weder erneuert, noch in ihrem Wesen erkannt. Aber das neue Geschlecht sah das Altertum mit neuen Augen an. Es erkannte in den Menschen der klassischen Zeit ein Geschlecht, das ihm gleich war, frei in seinem Glauben und Wissen, in seinem Tun und Lassen. Dieser Trieb nach Befreiung der Persönlichkeit ergreift mehr und mehr alle Kreise und, von Italien ausgehend, alle Länder. Er ergreift den abenteuernden Ritter wie den Mönch in der Klosterzelle, den wegelagernden Bandenführer wie den hohen Kirchenfürsten. Dem mittelalterlichen Kosmopolitismus, der auf der Idee der universellen Kirche begründet war, trat ein neuer, weltlicher Kosmopolitismus gegenüber, der in der Idee des Wertes der menschlichen Persönlichkeit als solcher seine Wurzel hatte, und in dem Wandertrieb, der die Menschen in ihrem neuen Freiheitsgefühl ergriffen, seine Nahrung fand. Nun ziehen die Künstler und die Gelehrten von Land zu

Land, nicht um sich hinter Klostermauern zu verbergen, sondern als freie Weltbürger, die ihre Kunst und ihr Wissen leuchten lassen, wo es ihnen gutdünkt. Und wie diese Menschen räumlich in die Weite schweifen, so möchten sie alles umfassen, was menschlichen Interesses wert ist. Sie sind Gelehrte und Dichter zugleich, wie Dante und Petrarka, Künstler und exakte Forscher, wie Leonardo da Vinci, Kaufleute, die sich zu Fürsten emporschwingen und als solche Kunst und Wissenschaft pflegen, wie die Medici. Freilich, dem mittelalterlichen Aberglauben sind unter den Menschen dieser Zeit nur wenige entwachsen. Im Gegenteil, je mehr die kirchliche Autorität und die gemeinsame Glaubensnorm an Strenge einbüßt, umsomehr gibt man sich, auch hier der freien Wahl folgend, einem bunten, aus aller Welt zusammengetragenen Zauberglauben hin, so daß gerade in diesem Zeitalter, unmittelbar der Begründung der exakten Wissenschaften und der neuen Philosophie vorausgehend, mystische und magische Künste und Scheinwissenschaften aufs üppigste aufblühen. So hat denn auch, so sehr die Päpste und Bischöfe dieser Zeit zumeist ebensolche Gewaltmenschen oder bestenfalls prachtliebende Förderer der Künste sind, wie die weltlichen Tyrannen, doch die Kirche durch die Macht der religiösen Autorität und nötigenfalls durch das geistliche Schwert, das ihr zu Gebote steht, noch immer einen starken Einfluß nicht nur auf die Massen, sondern auch auf die gebildeten und gelehrten Kreise. Dem Konflikt mit der Kirche weicht daher meist auch derjenige vorsichtig aus, der ihr innerlich entfremdet ist. Je mehr weltliche Interessen vorherrschend werden, und je mehr in der ersten Zeit, bevor noch die Kirchenspaltung eine starke Reaktion erweckt hatte, die weltlich gewordene Kirche eine weitgehende Toleranz übte, umso leichter geschah es, daß man sich mit dem offiziellen Glauben durch die allmählich konventionell werdende Versicherung der Unterordnung unter ihre Autorität abfand. Freilich ist das nur ein vorübergehender Friede. Einzelne tiefer dringende Geister beginnen frühe schon auch auf religiösem Gebiet die eigene persönliche Überzeugung dem äußeren Glaubenszwang entgegenzuhalten, und so beginnt langsam ein Konflikt sich vorzubereiten, der von einer andern Seite her, als es in der reformatorischen Bewegung geschah, die von der katholischen Kirche getragene Weltanschauung bedroht. Doch unter den geistigen Bewegungen, die dieses Zeitalter zusammensetzen, ist die neue Philosophie die letzte. Die Erneuerung der Kunst geht voran, ihr folgen die neu erwachten philologischen

Studien, dann die exakten Wissenschaften — lauter Gebiete, in denen mindestens der äußere Friede mit der mittelalterlichen Kirche zur Not gewahrt bleiben konnte. Aber die neue naturwissenschaftliche Weltanschauung führte auch schon die ersten kühnen Versuche einer neuen Philosophie mit sich, und so begann der Kampf des Neuen mit dem Alten gleichzeitig auf diesen zwei Seiten. Der Feuertod Giordano Brunos (1600) und der Prozeß Galileis (1632) bezeichnen die Epoche des beginnenden Kampfes. Die Nachwirkungen der Renaissance auf das geistige Leben, wie sie vornehmlich in der Philosophie und in der in sie eingreifenden sonstigen Literatur sich aussprechen, reichen aber noch weit über diese Zeit hinaus bis gegen das Ende des 17. Jahrhunderts.

Die Fülle der Ideen, die dieses Zeitalter über alle Gebiete des menschlichen Denkens ausgestreut hat, ist so groß, daß man wohl sagen darf, nicht nur diese Zeit selbst, sondern auch die folgende bis tief in das 18. Jahrhundert hinein habe von diesen Ideen gelebt, und in ihren letzten Ausstrahlungen wirkten sie noch bis in unsere Tage. Freilich aber sind es durchaus noch nicht wohlgeordnete Gedankensysteme, wie sie die spätere, besonders die unmittelbar folgende Zeit zu errichten versucht hat, die uns hier begegnen, sondern, wie der Einzelne frei seiner Laune folgt, so liebt es auch die Wissenschaft zuweilen, in bunt schillernden Einfällen zu schwelgen, in denen nicht selten heterogene Motive, Bausteine künftig weit auseinandergehender Weltanschauungen gemischt sind. Dennoch gibt es gewisse leitende Ideen, die über alle diese mehr zufälligen Elemente das Übergewicht gewinnen, und unter denen dann wieder einzelne für die Art, wie sich die sittlichen Lebensanschauungen der Zeit in dem denkenden Bewußtsein spiegeln, besonders bezeichnend sind. Namentlich sind es z w e i Ideen, die vom Beginn der Renaissance an zunächst in einzelnen Denkern auftauchen, dann sich ausbreiten und schließlich auf die neu auftretenden Weltanschauungen teils direkt, teils indirekt, durch die weiteren Gedanken, die sie anregen, den herrschenden Einfluß gewinnen. Die eine dieser Ideen ist nach außen, die andere nach innen, in das eigene Seelenleben des Menschen gerichtet. In diesem Sinne stehen sich beide disparat und doch einander ergänzend gegenüber. Indem sich dem Blick des Menschen der Renaissance ungeahnte, ferne Welten erschließen, überfliegt sein Geist nach außen gerichtet alle Schranken. Er schwelgt in der Idee der U n e n d l i c h k e i t. Diese Idee, in dieser Form ausgeprägt, ist neu. Das Ge-

fühl der Erhabenheit, das in dem unendlichen Universum ein unmittelbares Abbild Gottes erblickt, ist durchaus diesem Zeitalter eigen. Altertum und Mittelalter hatten sich das Weltall begrenzt gedacht. Die Idee des unendlichen Raums würde ihnen mehr Grauen als Bewunderung eingeflößt haben. In dem Abgeschlossenen und eben darum in allen Teilen Wohlgeordneten sahen schon die Pythagoreer die Schönheit des Kosmos. Den Denkern dieses neuen Zeitalters dagegen ist die Unendlichkeit der höchste und erhabenste Gedanke, und als ein Teil des Ewigen und Unendlichen erscheint ihnen auch das Einzelne und Begrenzte erhabener, göttlicher. Darum greift diese Idee schließlich auf alle Gebiete über, auf die Gedanken über die Stellung der Erde im Weltgebäude nicht nur, sondern auch auf die über Gott und Welt, über Religion und Staat. Überall verlangt der Mensch nach einem Letzten, Absoluten, Vollkommenen. Diese Idee ist aber nicht etwa erst durch das kopernikanische System in die Gedankenwelt dieser Zeit eingetreten. Über ein Jahrhundert zuvor hatte sie schon der deutsche Kardinal Nikolaus von Kues in ihrer bis an die äußersten Grenzen des Denkbaren reichenden Form gedacht, da ihm, in seinem Drang sie völlig zu Ende zu denken, nicht bloß die Erde als ein Stäubchen im Weltall, sondern die unendliche Welt selbst wiederum als eine verschwindende Größe gegenüber der Unendlichkeit Gottes erschien. Dagegen hat Kopernikus selbst, hierin noch der überlieferten Astronomie folgend, die Fixsternsphäre als die Grenze der Welt angesehen. Erst Giordano Bruno, der kühne Denker und Dichter des 15. Jahrhunderts, war es, der die Unendlichkeitsidee auf das neue Weltsystem anwandte und ihr so ihre festeren Grundlagen in der Naturbetrachtung zu geben suchte.

Dieser nach außen gerichteten steht nun von frühe an eine zweite, nach innen gewandte Idee gegenüber. Es ist die Idee, daß der menschliche Geist durch eine innere Erleuchtung mit den Dingen außer ihm, mit dem Universum und mit Gott in Beziehung stehe. Diese Idee der „Lux naturalis“, wie sie gleichfalls bei Kues schon anklingt, dann ein Hauptstück der phantastischen Gedankenwelt des Paracelsus ausmacht, und endlich auf die Anfänge der neueren Philosophie, auf Descartes und seine Schule sich fortsetzt, ist eines der merkwürdigsten Gedankengebilde der Renaissance, das an allen den Wandlungen dieser Zeit teilnimmt, um schließlich unvermerkt in die verständige Reflexion des Aufklärungszeitalters überzugehen. Anfänglich, solange überhaupt die Gedanken der Renaissance noch kräftig genug nachwirken, ist der Begriff freilich weit von dieser

letzten Bedeutung entfernt. Er vereinigt eigentlich alle die Seiten in sich, die in der vielgestaltigen Gedankenwelt dieser Zeit vereinigt sind. Er hat etwas an sich von der alten neuplatonischen Gnosis, jener inneren Erleuchtung, die dem Menschen als eine Offenbarung zu teil wird und darin ihren Grund hat, daß er selbst ein Teil des das All durchströmenden göttlichen Geistes ist. Er besteht aber auf der andern Seite nicht minder in der vernünftigen, in den Formen des klaren logischen Denkens sich bewegenden Überlegung; und er ist endlich in vielen Fällen mit dem Instinkt des Naturforschers identisch, der, ehe er noch aller Glieder einer Schlußreihe vollkommen mächtig ist, schon das Richtige erkennt. So schillert der Begriff der „Lux naturalis" im ganzen zwischen schwärmerischer Ekstase, nüchterner Verstandeserkenntnis und praktischem Takt. Er ist bald eines von ihnen, bald alles zugleich, ein Gemisch aus Mystik und Rationalismus, eben darum aber auch fähig, im Wandel der Zeiten allen Bedürfnissen sich anzupassen.

Zwei Gebiete des menschlichen Lebens sind es, an die der Mensch der Renaissance, von diesen Ideen geleitet, vor allem mit neuen Gedanken herantritt: die Religion und der Staat. Es sind die Lebensgebiete, auf denen die Gebundenheit der mittelalterlichen Welt am schwersten lastete, und in denen daher auch das Freiheitsgefühl der neuen Zeit vor allem in neuen Idealen sich Luft machte. Freilich ist auf religiösem Gebiet die Autorität der Kirche noch allzu gewaltig, um nicht dem Ausdruck dieser Ideale, besonders in den katholischen Ländern, gewisse Schranken zu setzen. Der Grundgedanke bleibt immerhin unverkennbar, und er ist überall ein übereinstimmender. Er geht dahin, daß schließlich in allen Religionen die gleiche göttliche Wahrheit, nur in jeder wieder in andern Verhüllungen, enthalten sei, weil eben diese Wahrheit aus zwei, allen Menschen zugänglichen Quellen stamme, aus der Offenbarung Gottes in der äußeren Natur, und aus jenem „inneren Licht", in dem der Mensch einen Funken des göttlichen Geistes in sich selbst trage. Es ist immer derselbe Gedanke, ob nun Jean Bodin in seinem „Colloquium heptaplomeres" Vertreter der verschiedenen Religionen und religiösen Anschauungen miteinander streiten und schließlich zu dem Resultat kommen läßt, daß alle Religionen gleich gut seien, oder ob Herbert von Cherbury in den Glauben an Gott, an ein zukünftiges Leben und an den Wert der Tugend und Frömmigkeit das Wesen aller Religion verlegt. Der Wert, den man im Gegensatze zur äußeren Autorität der eigenen

inneren Überzeugung beimißt, kommt aber darin zum Ausdruck, daß unter allen Tugenden als die höchste die Wahrheit gepriesen wird. „De veritate" nennt Herbert von Cherbury sein Werk, und Giordano Bruno schon läßt in seiner symbolischen Dichtung „Spaccio" den Zeus eine neue Götterordnung einsetzen, bei der er dem leuchtendsten der Gestirne den Namen der Wahrheit gibt*).

Wie die Religion den Denkern dieser Zeit nicht mehr an Autorität und Tradition gebunden ist, so gilt ihnen aber auch der Staat als eine freie menschliche Schöpfung. Wie er am besten einzurichten sei, um seiner Aufgabe eines gesicherten und der Wohlfahrt Aller dienenden Zusammenlebens zu dienen, das ist nun umsomehr ein viel verhandeltes Problem, als die religiösen und politischen Wirren der Zeit den Wunsch nach einer festen staatlichen Ordnung vielfach rege machen. Hier kommt die von der Scholastik gepflegte Vertragstheorie den neuen Ideen zu statten. Aber in wie ganz anderem Sinne wird sie hier ausgeführt als dort! Der kirchlichen Wissenschaft war es darum zu tun gewesen, den Staat an seine zeitliche Bedingtheit gegenüber der auf ewige Ordnungen gegründeten Kirche zu erinnern. Den freien Denkern der Renaissance ist nur das Universum ewig und unendlich. Der mittelalterlichen Kirche gehört die Vergangenheit, dem Staat die Gegenwart. In der Kirche herrscht die Gebundenheit der Überlieferung, im Staat die Freiheit der Neuschöpfung. Hier haben daher in den Gedanken einer Zeit, in der die Herrscher und gelegentlich auch die Herrschaftsformen von heute auf morgen wechseln, Verstand und Phantasie freien Spielraum. Der Gedanke einer neuen, frei zu schaffenden Staatsordnung führt aber schon um seiner das Bestehende rücksichtslos nichtachtenden Willkür willen von selbst zu weitreichenden Ideen einer neuen Gesellschaftsordnung, in der die Unterschiede von arm und reich, von vornehm und gering ausgeglichen sind, in der jeder gleich dem andern arbeiten, besitzen und genießen soll. Die „Utopia" des englischen Kanzlers Thomas Morus, der „Sonnenstaat", die in deutlicher Parallele zur „Civitas Dei" erdachte „Civitas Solis" des Thomas Campanella, sie sind sprechende Zeugnisse dieser mächtig sich regenden, zum Teil wieder durch den platonischen „Staat" an-

*) Joannes Bodinus, Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis, um 1580. Auszug daraus von Guhrauer, 1841. Giordano Bruno, Spaccio de la bestia trionfante, 1584. Herbert von Cherbury, Tractatus de veritate, 1624.

geregten neuen Ideen über Staat und Gesellschaft*). Mitten zwischen ihnen liegen, scheinbar in ihrer Tendenz Gegensätze, aber in der ganz und gar modernen, der Vergangenheit abgewandten und rein weltlichen Richtung der Grundgedanken miteinander einig, das absolutistische Staatsideal eines Nicolo Machiavelli und das demokratische, zum ersten Male das Prinzip des unumschränkten Volkswillens mit logischer Konsequenz durchführende des deutschen Rechtslehrers Johannes Althusius**).

Ein Zeitalter, das in seinen Gedanken über Religion, Staat und Gesellschaft so wie dieses die Last der Tradition von sich abgeworfen hat, um kühn nach eigener Willkür die alten Ordnungen zu erneuern, und das sich über die Hemmnisse, die das wirkliche Leben solchen Plänen in den Weg legt, nichtachtend hinwegsetzt, ein solches Zeitalter bedarf aber schließlich auch einer neuen sittlichen Lebensanschauung. Und wie das sittliche Leben selbst ein durch und durch weltliches, von weltlichen Plänen, Interessen und Kämpfen erfülltes geworden ist, so verlangt die Zeit nach einer rein weltlichen Ethik, die, frei von der Gebundenheit an die Theologie, frei von dem Erbübel der doppelten Moral, den Menschen als ein Geschöpf dieser sinnlichen Welt, in den Eigenschaften und Handlungen, die aus seiner eigenen Natur fließen, zu ihrem Gegenstand hat. Da ist es denn diejenige Seite der Menschennatur, die schon der antiken Ethik nicht entgangen war, die aber doch diesem leidenschaftlich bewegten Zeitalter vor allem nahe liegt: es ist das Gebiet der Affekte und Triebe, dem sich die ersten Versuche einer neuen Ethik zuwenden. Mächtig regen sich diese ethischen Gedanken vor allem in dem bewegtesten und ideenreichsten Denker der Renaissance, in Giordano Bruno. Wie er, der dem Kloster entflohene Dominikanermönch, den Wandel der Zeiten am tiefsten in sich durchlebt hat, so findet auch in seinem Gemüt die treibende ethische Kraft dieser Zeit ihre mächtigste Resonanz. Wohl ist seine Schrift „über

*) Thomas Morus, De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia, 1516. Einen Auszug gibt: K. Kautsky, Thomas More und seine Utopie, 1888. Thomas Campanella, De civitate Solis, 1636.

**) Nicolo Machiavelli, Il Principe, 1514. (Seit 1532 oft aufgelegt und übersetzt.) Joannes Althusius, Politica methodice digesta etc., Herborn 1603. (Vgl. über ihn O. Gierke, Joh. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, 1880.) Zwischen beiden steht wieder Jean Bodin als Vertreter einer beschränkten, konstitutionellen Monarchie in seinen Six livres de la république, 1577.

die heroischen Affekte" keine Ethik von streng wissenschaftlichem Charakter. Dazu ist sie allzusehr ein Werk der Stimmung, dabei auch noch allzusehr von platonischen und neuplatonischen Ideen abhängig. Aber die beiden Gedanken, daß der Affekt die Quelle alles menschlichen Tuns, und daß der Gegensatz von Lust und Schmerz, von Gut und Böse der Ursprung nicht nur der Übel, sondern auch der höchsten Güter des menschlichen Daseins sei, diese beiden Gedanken sind der kommenden Entwicklung unverlierbar geblieben*).

Vielleicht war das Zeitalter der Renaissance zu reich an neuen Ideen gewesen, um einheitliche Weltanschauungen planmäßig und folgerichtig durchzuführen. Ein heute neu auftauchender Gedanke verdrängt den gestrigen bei dem Einzelnen wie in den allgemeinen geistigen Strömungen. Erst als sich diese Zeit ihrem Ende zuneigte, an der Schwelle zu dem Übergang in die Periode der Verstandesaufklärung, von der es allmählich abgelöst wird, gestalten sich einzelne ethische Richtungen, die den Ertrag dessen, was diese ganze Zeit der Befreiung des neuen Geistes erkämpft hat, zu klaren und freilich zugleich einseitigen Lebensanschauungen gestalten. Zwei Motive sind es hier, die dieser Zusammenfassung der Ideen der Renaissance in der Philosophie des 17. Jahrhunderts ihr Gepräge geben. Das eine ist der moderne Staatsgedanke, der, gegründet auf den Willen des einzelnen Menschen und auf die diesen Willen lenkende vernünftige Überlegung, die volle Autonomie der Moral dem autoritativen Prinzip der vorangegangenen Zeit gegenüberstellt, dabei nun aber im Bewußtsein der neu gewonnenen Freiheit das Motiv des aus dem eigensten Wesen des Einzelnen entspringenden Denkens und Handelns folgerichtig zu einer Moral des eigennützigen Interesses ausgestaltet. Nach einer ganz andern Richtung weist eine zweite Gedankenreihe, die in den inneren seelischen Erlebnissen das eigentliche Wesen des Menschen und zugleich die Zeugnisse seiner Einheit mit dem Universum erblickt. Sie berührt sich mit der religiösen Weltanschauung, und sie gravitiert trotz mancher entgegenwirkender Momente der Zeit immer wieder nach dem alten mystischen Gedanken der inneren Erleuchtung und der Einheit des endlichen Geistes mit dem Unendlichen. In dem Gegensatz, in den auf solche Weise die beiden Richtungen miteinander treten, werfen

*) Giordano Bruno, Degli eroici furori, 1585. Deutsche Ausgabe von L. Kuhlenbeck, 1898.

bereits die Meinungsunterschiede und die Kämpfe späterer Zeiten ihre Schatten voraus. In der Moral des eigennützigen Interesses, wie sie, ausgehend von der neuen Auffassung von Staat und Gesellschaft, das 17. Jahrhundert gestaltet, sind, in einer freilich noch einigermaßen rohen Form, aber doch in ihrem Grundcharakter klar ausgeprägt, alle die Lebensanschauungen der neuen Zeit vorgebildet, die in die rein weltlichen Motive der Wohlfahrt des Einzelnen oder der Gesamtheit oder beider zugleich das Wesen des Sittlichen verlegen. In der Moral des Gemüts und der religiösen Erhebung sind dagegen die wiederum in den verschiedensten Spielarten in der neueren Zeit auftretenden ethischen Richtungen angedeutet, die dem Sittlichen eine bloß subjektive, von der Aussenwelt abgekehrte Bedeutung beimessen und es dadurch abermals in eine unmittelbare Beziehung bringen zu den religiösen Ideen. Auf diese Weise ist es jener Begriff der „Lux naturalis“, der sich hier nach seinen zwei Hauptbedeutungen entfaltet, die in ihm von Anfang an ineinander spielen: dort steht die Beurteilung des nach außen gerichteten Handelns nach Motiven verstandesmäßiger Reflexion im Vordergrund; hier besteht der Wert des Lebens in der inneren, von der Außenwelt abgekehrten geistigen Freiheit des Menschen und in seiner Einheit mit dem unendlichen Sein.

b. Das politische Motiv und die Moral des Egoismus.

Politische Projekte und neue Ideen über den Staat und seine Aufgabe erfüllen von dem Wendepunkt des 16. und 17. Jahrhunderts an die Länder Europas. Die Kämpfe zwischen Kirche und Staat, der Wetteifer der religiösen Parteien um politischen Einfluß erwecken das Streben nach neuen Grundlagen gesellschaftlicher Ordnung, die den Einen die persönliche Freiheit und das Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen, den Andern die allgemeine Sicherheit verbürgen sollen. Dazu legt die neu aufblühende Naturwissenschaft die Idee nahe, die Methoden naturwissenschaftlicher Betrachtung auch auf Recht, Staat und Gesellschaft und auf die sittlichen Eigenschaften des Menschen selbst anzuwenden. In diesem Sinne erfaßt Hugo Grotius den Gedanken eines über die Grenzen des einzelnen Staates übergreifenden, in der allgemein menschlichen Natur begründeten Rechts. Der diesem Gedanken entspringende Entwurf des Völkerrechts als einer neuen, den friedlichen Verkehr der Nationen fördernden und den Krieg humanisierenden Rechtsordnung greift dann

von selbst auf das innere Recht der Staaten, auf ihre Verfassung und Verwaltung, auf Privat- und Strafrecht über*). So wird in dieser Zeit der sich zu ihrem Ende neigenden Renaissance der Gedanke des Naturrechts lebendig, um in der ganzen folgenden Periode der allbeherrschende zu bleiben. Im Zusammenhang mit ihm erheben sich aber nicht nur die Fragen nach der Entstehung des Staates, sondern mehr noch die nach dem Zweck des staatlichen Lebens und nach seinem Wert für den Menschen. Typisch für die unter weltlichen Gelehrten und Politikern und, wie man wohl annehmen darf, bei einem großen Teil der Gebildeten überhaupt verbreiteten Anschauungen sind hier die Äußerungen Francis Bacons, des philosophierenden Staatsmannes, der in seinen ethischen Maximen so wenig wie in seiner wissenschaftlichen Methodenlehre den praktischen Juristen verleugnen kann. Dem Konflikt mit der Theologie geht er, wie so manche seiner Zeitgenossen, vorsichtig aus dem Wege, indem er jene auf das jenseitige Leben verweist und darum auch die alte Frage nach dem höchsten Gut von der weltlichen Sittlichkeit ausschließt, die es nur mit den beschränkten und relativen Gütern zu tun habe, die diese Erde biete. Denn die praktische Sittlichkeit ist, wie er meint, von religiösen Überzeugungen unabhängig: auch der Atheist kann sie sich aneignen, wenn auch freilich die Vollendung des Menschen erst dadurch erreicht werde, daß die religiöse Gesinnung zur sittlichen hinzukomme und veredelnd auf sie zurückwirke. Aber nicht minder scheinen ihm die abergläubischen Verirrungen der Religion sittlich verderblich; ja der Aberglaube und der aus ihm hervorgehende religiöse Fanatismus seien gefährlicher als der Unglaube. Doch ist es ihm überhaupt nicht um eine Begriffsbestimmung des Guten und der Tugenden zu tun, sondern um die Aufsuchung der Quellen und Motive des Sittlichen und vor allem um die Anwendungen desselben. Denn auch hier besteht ihm der Hauptmangel der bisherigen Philosophie darin, daß sie es versäumt habe, den Weg von der Erfindung zu nützlichen Anwendungen zurückzulegen. Als die Quelle des Sittlichen bezeichnet aber Bacon die jedem Menschen innewohnende „Lux naturalis“, über deren Ursprung er freilich keine weitere Rechenschaft gibt, so daß dahingestellt bleibt, ob er darunter ein angeborenes Vermögen oder eine erst durch die Erfahrung entstandene Einsicht versteht. In dieser

*) Hugo Grotius, De jure belli ac pacis, 1625. Übers. von Kirchmann, 2 Bde., 1869.

Beziehung sind bei Bacon die gegensätzlichen Richtungen, die sich später in der englischen Ethik entwickeln sollten, noch ungeschieden. Dagegen ist ihm die Beurteilung der verschiedenen Formen des Sittlichen ganz und gar eine Sache der Erfahrung, so daß er auch die maßgebenden Unterscheidungen aus den realen Verhältnissen des menschlichen Lebens zu entnehmen sucht. Hier ergibt sich ihm nun, daß das Gute unter allen Umständen mit dem Nützlichen zusammenfällt. Das Nützliche hat aber wieder einen doppelten Zweck: das Einzelwohl und das Gesamtwohl. Das Einzelwohl besteht in der Befriedigung der individuellen natürlichen Triebe, der Selbsterhaltung, der Selbstvervollkommnung und der Fortpflanzung. Das Gesamtwohl beruht auf der Befriedigung der Bedürfnisse, die durch die Verhältnisse der menschlichen Gattung bestimmt werden, und durch die jedem Einzelnen gewisse Pflichten gegen die Menschheit überhaupt sowie gegen die besonderen Gesellschaftskreise, in denen er sich befindet, auferlegt sind. Da aber der Einzelne zur Befriedigung seiner individuellen Bedürfnisse auf die Hilfe seiner Mitmenschen angewiesen ist, so folgt der Mensch in beiden Richtungen der Richtschnur des wohlverstandenen eigenen Interesses; und daraus beantwortet sich auch die Frage, ob das Einzelwohl oder das Gesamtwohl vorzuziehen sei. Die Natur selbst zeige hier den richtigen Weg, indem sie überall, und zum Teil auf Kosten des Einzelnen, die Erhaltung der Gattung und des Ganzen erstrebe. Die echte Tugend besteht ihm daher in dem gemeinnützigen Handeln, und er macht, offenbar nicht ganz mit Recht, der antiken Sittenlehre den Vorwurf, sie habe nur das individuelle Wohl im Auge gehabt. Nur dadurch sei sie zu der gänzlich verkehrten Ansicht gelangt, das beschauliche Leben jedem andern vorzuziehen, während doch das tätige Leben das allein wertvolle sei*).

In diesen mehr andeutend als ausführend gehaltenen Betrachtungen treten besonders drei Punkte bedeutsam hervor: die vollständige Lösung der Moral von der Religion, ihre Trennung von allen metaphysischen Voraussetzungen und das Streben, statt dessen psychologische Motive des Sittlichen aufzufinden, wobei freilich über der Natur dieser Motive eine gewisse Unbestimmtheit schwebt. Dazu kommt dann noch die Verlegung der Endzwecke des Sittlichen in die Verbindung des Einzelwohls mit dem Gesamtwohl.

*) De dignit. et augment. scient., lib. VII. Sermones fideles, besond. 16, 17, 56—59.

Nach diesen drei Richtungen wird dieser Versuch einer auf politische Motive zurückgehenden weltlichen Moral weitergebildet und folgerichtig durchgeführt von Thomas Hobbes. Er übertrifft Bacon weit an eindringender Schärfe des Verstandes, freilich auch an Einseitigkeit der Anschauungen. Das Gefühlsleben existiert für ihn nicht. Er möchte, darin dem scholastischen Nominalismus verwandt, in der Wissenschaft alles auf die Klarheit logisch-mathematischer Schlußfolgerungen zurückführen. Macht dieses Streben ihn zum entschiedenen Vertreter der Baconischen Nützlichkeitslehre, die er nur bestimmter als sein Vorgänger aus dem natürlichen Egoismus des Menschen zu deduzieren sucht, so verträgt sich dagegen damit nicht mehr die Gebietsteilung zwischen Religion und Sittlichkeit. Beide Gebiete haben sich vielmehr der Vernunft, der Rücksicht auf das Gemeinwohl, das schließlich das Wohl aller Einzelnen ist, unterzuordnen. Das natürliche Sittengesetz besteht daher lediglich in der richtigen Überlegung der nützlichen oder schädlichen Folgen einer Handlung. Eine Verletzung dieses Gesetzes ist ein Verstandesfehler: sie kann nur aus falschem Schließen hervorgehen, da niemand absichtlich gegen seinen eigenen Nutzen handelt; und es ist unmöglich, daß das göttliche Gesetz, das in den Sittenlehren der heiligen Schrift niedergelegt ist, einen andern Inhalt habe als dieses natürliche Sittengesetz. Beide sanktionieren sich daher wechselseitig. Ebensowenig wie das religiöse kann endlich das bürgerliche Gesetz dem natürlichen Sittengesetz widerstreiten, denn es will nur feststellen, was für alle Einzelnen im Zusammenleben mit Andern nützlich ist. Die drei Gesetze verfolgen so einen und denselben Zweck: den Vorteil und Nutzen aller einzelnen Menschen. Wie aber ein scheinbarer Widerspruch zwischen ihnen, der nur auf einem Verstandesirrtum beruhen kann, seine Ausgleichung finden müsse, das kann für Hobbes nicht zweifelhaft sein. Dem individuellen Ermessen kann hier die Entscheidung unmöglich zustehen, wenn nicht der Friede der Gesellschaft, diese Bedingung für jedes nützliche Streben des Einzelnen, gestört werden soll; auch das religiöse Gebot kann nicht entscheiden, denn es unterliegt wieder der individuellen Auffassung und Deutung. Nur das bürgerliche Gesetz kann die maßgebende Instanz bilden. Es hat nicht nur den Konflikt individueller Interessen zu schlichten, sondern es vermag auch allein den wahren Inhalt der religiösen Gebote, wie er von jedem verstanden werden soll, endgültig festzustellen. Hobbes erklärt daher jede Religion für Aberglauben, die nicht vom Staat sanktioniert

sei. Natürlich hat der Scharfsinn des Philosophen nicht übersehen, daß in einem einzelnen Fall an sich der bürgerliche Gesetzgeber im Unrecht und das demselben widerstreitende individuelle Gewissen im Rechte sein könne. Aber er hält es für unzulässig, daß dieser logisch mögliche Fall jemals praktisch wirklich werde, und hierzu bestimmen ihn zwei Gründe. Einmal hat das bürgerliche Gesetz das Wohl aller Einzelnen, der Einzelne aber hat zunächst nur sein eigenes Wohl im Auge; darum kann der letztere leichter irren. Ferner ist der Einzelne gar nicht im stande, sein eigenes Interesse zu fördern, wenn ihm die hierzu erforderliche öffentliche Sicherheit mangelt. Ist die Herrschaft des bürgerlichen Gesetzes die Bedingung für die nutzbringende Tätigkeit auch des Einzelnen, so muß daher jenes formell Recht behalten, auch wenn es je einmal materiell im Unrechte sein sollte.

Diese Auffassung, welche die innerhalb gewisser Grenzen unerläßliche Suprematie der politischen Gesetzgebung über den Einzelwillen zu einer unbedingten macht, hängt mit der von Hobbes gegebenen psychologischen Herleitung der Moralgesetze sowohl wie der öffentlichen Rechtsordnung zusammen. Der Grundgedanke ist hier überall der, daß der Eigennutz die Handlungen der Menschen bestimme. Während Bacon das Streben nach dem Einzelwohl und dem Gesamtwohl noch bis zu einem gewissen Grade getrennt und auf verschiedene Triebe zurückgeführt hatte, ist nach Hobbes die Selbstliebe das offenkundige Motiv aller Handlungen; das Gemeinwohl strebt der Einzelne nur insoweit zu fördern, als er damit seinem eigenen Wohle dient. Diese pessimistische Auffassung der Menschennatur führt ihn zu der Ansicht, daß der Naturzustand ein Streit Aller gegen Alle gewesen sei. Zur Bekräftigung derselben beruft er sich darauf, daß auch im Kulturzustand das Mißtrauen überall die menschlichen Handlungen beherrsche, und daß jeder an diejenigen sich anschließe und diejenigen liebe, von denen er Schutz und Förderung seiner Interessen erwarte. Dieses egoistische Streben ist ihm daher auch die einzige Grundlage der Staatsordnung. Sie beruht auf der Einsicht, daß das Wohl aller Einzelnen am besten besteht, wenn die vielen Willen einem Willen sich unterwerfen. Aus diesem Grunde ist die Alleinherrschaft die zweckmäßigste Staatsform*).

*) De corpore politico, pars I. De cive, lib. I, cap. 2—4, lib. III, cap. 15. Leviathan, pars I. Human nature, chap. 7—13.

So kommt in der absolutistischen Krönung dieser Theorie von jenen beiden Motiven, die den politischen Gedanken der Renaissance von Anfang an ihre Richtung gaben, dem der Freiheit und dem der Sicherheit, hier das zweite zum entscheidenden Übergewicht. Es sind offenkundig persönliche Lebenserfahrungen, die hier bei der Gestaltung der Anschauungen des im Denken rücksichtslos kühnen, von Gemüt aber, wie er selbst sagt, furchtsamen Philosophen wirksam werden. In den Stürmen der Revolution, die er mit durchlebt, schien ihm ein fester königlicher Wille die einzige Rettung für das im Kampf der Parteien hin- und hergeworfene Staatsschiff zu sein. Doch nicht in dieser letzten, mehr zufälligen Konsequenz, sondern in den Grundgedanken seiner Staats- und Moraltheorie liegt die Bedeutung seiner Stellung, durch die er der vollkommenste Interpret seiner Zeit nach der einen Richtung der in ihr sich begegnenden geistigen Strömungen ist. Entscheidend ist hier vor allem sein rein weltlicher Standpunkt, der in der unbedingten Überordnung des politischen Motivs über das religiöse, und sodann in der letzten Zurückführung der menschlichen Handlungen überhaupt auf den Egoismus sich ausspricht. Darum ist ihm der Staat eine willkürliche menschliche Schöpfung. Seine Entstehung beruht aber nicht bloß, wie die scholastische Theorie angenommen hatte, auf einem Unterwerfungsvertrag, bei dem die Gesellschaft bereits als bestehend vorausgesetzt wird, sondern zuerst muß die Gesellschaft selber sich bilden, ehe sie sich einem Willen unterordnen kann. Gesellschaftsvertrag und Unterwerfungsvertrag schließen sich daher als zwei Akte aneinander. So ist der Staat schließlich durchaus eine freie Schöpfung der Einzelnen. Diese Idee konnte ebensogut, und vielleicht mit größerem Rechte, zu den demokratischen Staatsidealen führen, wie sie bei Hobbes selbst zu einem absolutistischen geführt hat. Wie der Staat, so geht dann auch die Moral zurück auf den Willen des Einzelnen. Das natürliche Sittengesetz ist schließlich das Gesetz des Egoismus, das sich in dem bürgerlichen Gesetz nur eine Form schafft, in der die egoistischen Interessen der Einzelnen so weit als möglich nebeneinander ihre Befriedigung finden. So einseitig und in ihrer Einseitigkeit willkürlich diese Theorie erscheint, so folgerichtig ist sie, wenigstens im Lichte ihrer Zeit, von den beiden sie beherrschenden Voraussetzungen aus, daß die Formen des menschlichen Zusammenlebens Schöpfungen des menschlichen Willens seien, und daß das Handeln des Menschen von seinen sinnlichen Bedürfnissen und Trieben, sodann aber, nachdem er in den Zustand

der Kultur eingetreten, von der vernünftigen Erwägung dessen, was ihm nützlich und schädlich sei, bestimmt werde. In beidem, in dem stark hervortretenden politischen und in dem egoistischen Motiv, ist dieses System der klassische Ausdruck der einen der geistigen Strömungen der Renaissance, der rein weltlichen. Einem psychologisch noch ungeübten, aber logisch bereits wohlgeschulten Denken, wie es dieser Zeit eigen, sind die politische Vertragstheorie und die egoistische Reflexionsmoral vollkommen adäquat. Darum beherrschten sie damals die weltliche Philosophie, wie noch heute weit verbreitet die populären Meinungen.

c. Das religiöse Motiv und die Moral der Affekte.

Hatte in England unter dem Einfluß der im 16. Jahrhundert errungenen kirchlichen Unabhängigkeit und der im 17. folgenden politischen Kämpfe der Gedanke einer rein weltlichen Moral frühe schon Wurzel gefaßt, so bewegen sich in der gleichen Zeit die herrschenden Strömungen der kontinentalen Philosophie durchaus auf andern Bahnen. Sie sind darin sichtlich der Ausdruck einer von jenen weltlichen Bestrebungen zum Teil weit abliegenden geistigen Richtung der Zeit. Gerade in den kontinentalen Ländern Europas hatte ja die Reformation eine energische Gegenbewegung wachgerufen, in der die Kirche ihre Kraft zu sammeln und unter dem wachsenden Einfluß des neu gegründeten Ordens der Jesuiten das geistige Leben wieder sich dienstbar zu machen strebte. Aber auch in den protestantischen Ländern fesselten, durch die konfessionellen Streitigkeiten erregt, vor allem die religiösen Interessen die Gemüter. Mochte darum immerhin die in der Renaissance begonnene geistige Bewegung nicht mehr zu hemmen sein und besonders in der Naturwissenschaft und in den humanistischen Studien immer weitere Kreise ziehen, so behielt im ganzen doch die Theologie eine dominierende Stellung, und sie übte ihren Einfluß selbst auf völlig unabhängige Denker, die sich nun einmal der geistigen Atmosphäre, in der sie lebten, nicht entziehen konnten. Der sprechende Ausdruck dieser zwischen weltlichen und religiösen Impulsen hin- und hergeworfenen Lebensanschauungen ist die cartesianische Philosophie. Weltlich ist sie in allem dem, was die äußere Welt angeht; religiös, wenn auch nicht unbedingt kirchlich in den Fragen, die sich auf die Innenwelt des Menschen beziehen. So sind vor allem die sittlichen Ideen durchaus religiös gerichtet, was mehr noch,

als bei Descartes selbst, in seiner Schule ans Licht tritt. Aber neben der kirchlichen Philosophie, die diesen Männern schon durch ihre Jugendbildung zugeführt wird, regt sich doch auch der Humanismus der Zeit. Plato namentlich und die stoische Philosophie, wie sie in den Schriften des Cicero und Seneca überliefert war, verfehlten nicht ihres Eindrucks. Dem religiösen Zug beider Systeme fühlte man sich wahlverwandt. Damit gewann nun jene Idee der „Lux naturalis", die von Bacon und Hobbes rein verstandesmäßig umgedeutet worden war, einen ganz andern, mystischen oder mindestens aus Mystik und Verstandesklarheit wunderbar gemischten Inhalt. An der Stoa ist es vor allem die Lehre von den Affekten oder von den „Leiden der Seele" (passions de l'âme), wie Descartes in engem Anschluß an jene sie nennt, die diese Denker anzieht, und die ihnen zum Mittel wird, weltliche und religiöse Motive aneinander zu binden. Denn die Affekte sind ja tatsächliche, unmittelbar der psychologischen Erfahrung entnommene Bewußtseinsvorgänge. Aber sie sind dieser Zeit doch nicht bloß leidende Zustände, sondern sie enthalten auch diejenigen Regungen der Seele, in denen sich dieselbe, wie schon Bacon gelehrt hatte, über das sinnliche Dasein erhebt und ihres göttlichen Ursprungs gewiß wird. Darin liegt dann aber eine wesentliche Veränderung, die hier in der ethischen Wertung der Affekte vorgenommen wird. Nicht die Ausrottung der Leidenschaften, wie sie die Stoa gefordert, wird als das Ziel des sittlichen Strebens betrachtet, sondern die Beherrschung der niederen durch die höheren. Hier hat zugleich die Klarheit der naturwissenschaftlichen Weltanschauung darin auf das sittliche Gebiet übergegriffen, daß man die psychologische Unmöglichkeit jener stoischen Forderung erkennt, nun aber umsomehr zu einer Moral der Affekte gelangt, die einen positiven und im letzten Grunde einen religiösen Inhalt birgt.

Alle diese Elemente in ihrer eigenartigen Mischung sind schon deutlich zu erkennen in dem Werke Descartes': in dem Begriff der Affekte der Stoizismus, in der Auffassung des Willens die Scholastik, in den psychologischen und psychophysischen Voraussetzungen die mechanische Weltanschauung. In der Lehre vom Willen ist er ein Schüler des Nominalismus: er ist Indeterminist und Intellektualist. Der Wille Gottes wie der Wille des Menschen ist frei. Die Sittengebote sind göttliche Gebote, und dem Menschen ist es anheimgegeben, sie zu befolgen oder nicht zu befolgen. Klares Wollen und klares Erkennen aber fallen zusammen. Wäre daher der Mensch

bloß geistiges Wesen, so würde eine Abweichung von dem klar Erkannten, zu dem auch das Sittengebot gehört, unmöglich sein. Doch die menschliche Seele ist an den Körper gebunden. Allerdings ist diese Verbindung nicht mehr im Sinne der christlichen Philosophie eine unnatürliche, dem Menschen als Strafe begangener Schuld auferlegte — diese Vorstellung widerstrebt dem naturwissenschaftlichen Geiste der Zeit — sondern sie ist eine natürliche, im ursprünglichen göttlichen Weltplan vorgesehene. Aber darin bleibt doch ein Teil der alten Anschauung erhalten, daß aus dieser Verbindung mit dem Körper das Böse entspringt. Nur wird nicht unmittelbar die Materie selbst als ein Übel betrachtet, sondern es wird der Versuch gemacht, aus den Wechselwirkungen zwischen Seele und Körper die Entstehung der Abweichung vom Guten psychologisch abzuleiten; und das Mittelglied, das sich hier hilfreich erweist, besteht eben in den Affekten. Sie sind gleichzeitig Zustände des Körpers und der Seele, auf der Wechselwirkung zwischen beiden beruhend. Sie gehen nicht aus von der Seele, wie die ältere Philosophie gemeint, sondern sie sind ursprünglich Affektionen des Körpers, welche durch die Lebensgeister auf die Seele sich fortpflanzen. Diese verhält sich daher ihnen gegenüber passiv, weshalb sie eben Leiden der Seele sind: das klare Erkennen wird durch sie getrübt, so daß wir begehren, was nicht begehrenswert ist*).

So gewinnt Descartes für die Wechselbegriffe des Sittlichen und des Unsittlichen eine doppelte Fassung, eine intellektuale und eine emotionale. Auf der einen Seite fällt das Sittliche mit dem klaren Erkennen, auf der andern mit der Herrschaft des Willens über die Affekte zusammen; ebenso das Unsittliche mit dem unklaren Erkennen und mit der Unterjochung des Willens durch diese. Die Vermittlung beider Auffassungen liegt aber darin, daß aus den Affekten jede Trübung des Erkennens entspringt. Da nun die Entstehung der Affekte in der natürlichen Verbindung von Seele und Körper begründet ist, so kann jene Herrschaft des Willens nicht dadurch hergestellt werden, daß die Affekte ganz verschwinden, sondern nur dadurch, daß solche vorherrschen, denen von vornherein die Eigenschaft zukommt, den Willen nicht unterjochen zu können. Es gibt einen Affekt, für den dies gilt: es ist der des rein intellektuellen Interesses, der Bewunderung (admiratio). Indem er dem Willen

*) Les passions de l'âme, besonders part I et II. Vgl. auch Discours de la méthode, III, IV.

die Richtung auf das Erkennen gibt, fördert er dessen Herrschaft über die andern, unedleren Affekte, über Freude und Leid, über Liebe und Haß, und über alle niedrigen Begierden. Während diese durch die Trübung des Erkennens und Wollens die Sittlichkeit gefährden, ist jener, sobald es ihm gelingt, die übrigen Affekte zu verdrängen, die Quelle der Sittlichkeit selbst.

Verbirgt sich hier das religiöse Motiv noch hinter dem Begriff eines höchsten Affekts von rein geistigem Inhalt, so tritt dasselbe nun in der Schule Descartes' immer mehr als das herrschende hervor. Es verbindet sich aber zugleich naturnotwendig mit einer wachsenden Abkehr von der indeterministischen Willenslehre, die das religiöse Abhängigkeitsbedürfnis unbefriedigt läßt. Seinen Ausdruck findet dieser Wandel der Anschauungen zunächst in der von Arnold Geulinx entwickelten Theorie über das Verhältnis von Körper und Seele*). Wenn nach dieser Theorie des „Occasionalismus" oder der „assistentia supranaturalis" die Vorstellungen in unserer Seele aus Anlaß bestimmter Vorgänge in unserem Körper durch Gott erweckt werden, und wenn die Bewegungen unseres Körpers aus Anlaß der entsprechenden Vorstellungen in unserer Seele von Gott gelenkt werden, so ist es klar, daß wir selbst an Seele und Körper nichts anderes sind als Werkzeuge in der Hand Gottes. Eine unbedingte Willensfreiheit kommt nur noch Gott zu, nicht dem Menschen, der, wenn er seine wahre Natur erkennt, seinen eigenen Willen unterwirft dem göttlichen Willen. An sich gilt zwar auch hier noch der Wille als frei, aber zugleich wird die völlige Aufhebung desselben als Pflicht gefordert, und diese Aufhebung vollzieht sich sowohl in der Form der Erkenntnis wie in der des Affekts. Dort ist sie Resultat der wahren Einsicht in unsere eigene Natur und in deren Verhältnis zu Gott, hier ist sie Erzeugnis des edelsten der Affekte, der Demut, welche Geulinx als Tugend der Tugenden preist.

Noch einen Schritt weiter auf dieser Bahn geht Malebranche**). Indem er, den Okkasionalismus erweiternd, auch das Geschehen in der Natur auf eine unmittelbare Wirksamkeit des göttlichen Willens zurückführt, verschwindet ihm nicht bloß die absolute menschliche

---

*) Gnothi Seauton sive Ethica. Amstelod. 1709. Belegstellen daraus bei Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie, I, 2, Beil. S. III ff.

**) Entretiens sur la métaphysique et sur la religion. Oeuvres par Jules Simon, t. I. De la recherche de la vérité, ebend. t. III et IV. Traité de morale, Paris 1707. Auszüge daraus gibt Bouillier, Histoire de la philos. Cartésienne, t. II, p. 68—75.

Willensfreiheit, sondern selbst dem göttlichen Willen werden Schranken auferlegt. Je mehr das willkürliche Wirken Gottes mit der Naturordnung zusammenfällt, umso unaufhebbarer muß es ja erscheinen. Gott konnte, so lautet die theologische Formel, die Welt erschaffen oder nicht erschaffen, aber nachdem er beschlossen sie zu erschaffen, war eine andere Weltordnung außer der vorhandenen nicht möglich. Ist doch diese nur eine Betätigung des göttlichen Wesens, so daß sie ebenso notwendig wahr und absolut gut sein muß wie das göttliche Wesen selber, das in der natürlichen Ordnung der Dinge, namentlich aber in der klarsten Idee, die wir von dieser natürlichen Ordnung besitzen, in der Idee des Raumes sich spiegelt. Auch durch die Existenz des Bösen wird Malebranche an dieser Auffassung nicht irre. Gott hat die Sünde mit in die Weltordnung aufgenommen, weil er zugleich das Mittel besaß, sie wieder gut zu machen, und dieses Mittel, die Menschwerdung Christi, die Übel, um derenwillen es notwendig wurde, an Wert überwog. In diesen wie in andern Ausführungen leben die Gedanken der älteren christlichen Ethik wieder auf. Doch die rationalistische Strömung der Zeit läßt es zu der vollen mystischen Ausgestaltung des Begriffs der Sünde nicht kommen. Neben der Ableitung aus dem Sündenfall steht die cartesianische Auffassung derselben als einer Wirkung getrübter, an die beschränkte Natur des Menschen gebundener Erkenntnis. Von Gott ist der unwiderstehliche Zug nach ihm, dem vollkommenen Gute, in uns gelegt, aber unser mangelhaftes Wissen bewirkt es, daß wir untergeordneten Gütern nachstreben. Die Sünde ist daher nicht sowohl ein positives als ein negatives Übel, eine Schwäche, deren Überwindung teils auf der Klarheit des Erkennens, teils auf der Kraft des Wollens beruht. Verstand und Wille, bei Descartes zusammenfallend, treten so bei Malebranche auseinander. Die Funktion des Verstandes ist Gott zu erkennen, die Funktion des Willens Gott zu lieben. Wie die einzelnen Dinge für uns nur Hilfsmittel sein sollen für die Gotteserkenntnis, so sollen wir auch gegen unsere Nebenmenschen nicht Liebe im eigentlichen Sinne, sondern nur Wohlwollen und Achtung empfinden, insofern wir in ihnen, wie in uns selbst, Geschöpfe Gottes erblicken. So wird hier der cartesianische Indeterminismus nach seinen zwei Seiten in Frage gestellt: in Bezug auf Gott wie auf den Menschen; und der bei Descartes beginnende Versuch, das Sittliche als Resultat des Erkennens zu betrachten und gleichzeitig aus der Entwicklung der Affekte abzuleiten, ist vollständiger durchgeführt, indem beide Pro-

zesse nun nicht mehr als einander widerstrebende Kräfte, sondern als verschiedene Seiten eines und desselben Vorgangs erscheinen. Die Erkenntnis Gottes vermittelt der Verstand, in der Liebe zu Gott betätigt sich der Wille: beide aber sind untrennbar verbunden, denn wir können Gott nicht erkennen, ohne ihn zu lieben, und wir können ihn nicht lieben, ohne ihn zu erkennen.

So steht in seiner Metaphysik wie in seiner Ethik Malebranche schon fast völlig in dem Gedankenkreise der pantheistischen Lehre. Nur eines hindert ihn, den letzten Schritt zu wagen: er ist außer stande, die Voraussetzungen aufzugeben, die der Lehrgehalt der katholischen Kirche ihm entgegenbringt. Darum wird jene Rationalisierung der christlichen Ethik, die bei Descartes beginnt, bei Malebranche sich fortsetzt und mit dem Versuch der Restauration älterer theologischer Lehren verbindet, ihrer Vollendung erst durch einen Denker entgegengeführt, der, keiner kirchlichen Gemeinschaft angehörend, von dem Judentum, aus dem er hervorgegangen, verstoßen, der Tradition völlig frei gegenübersteht, und der trotzdem von der vollen Macht nicht nur der neuen, von dem Unendlichkeitsgedanken erfüllten Weltanschauung, sondern auch der religiösen Motive erfaßt ist, die dieses Zeitalter bewegen. So hat durch eine seltsame und doch wohl begreifliche Fügung der Jude Spinoza die religiösen Gedanken, die das Christentum dieser Zeit erfüllten, zum vollkommensten Ausdruck gebracht.

Niemand, der Spinozas Hauptwerk, seine „Ethik", zum ersten Male liest, wird sich bei dem Eindringen in dieses merkwürdige Werk des Eindrucks erwehren, daß sein Titel völlig inadäquat dem Inhalt sei. In den ersten Teilen erscheint die metaphysische Aufgabe, die Definition der Substanz und die dialektische Verarbeitung dieses Fundamentalbegriffs durchaus als die Hauptsache. Erst der Schluß stellt heraus, daß der Philosoph diesen Titel mit Absicht gewählt hat, um die ethischen Probleme als die zu bezeichnen, auf die er selbst den größten Wert legt. Metaphysik und Erkenntnislehre sollten nur die Hilfsmittel und Vorbereitungen für die Gewinnung einer ethischen Weltanschauung sein*). Doch noch in einer andern, wohl von dem Verfasser nicht beabsichtigten Beziehung ist der Titel des Werkes bezeichnend für dessen Tendenz. Die Ethik ist nicht

*) Vgl. hierzu den Eingang des Traktats De intellectus emendatione Opp. ed. Bruder. Vol. II, p. 7 seq.

bloß das letzte Ziel desselben, sondern die ethische Anschauung, in die es ausläuft, ist im Grunde selbst schon die Quelle des Metaphysischen in ihm. Nächst der platonischen Philosophie gibt es vielleicht keine zweite, die in so hohem Grade die Spuren des Ursprungs aus ethischen Bedürfnissen an sich trägt wie die Spinozas. Und hier wie dort sind die metaphysischen Probleme mit den religiösen identisch. Der Gottesbegriff bildet den Angelpunkt beider Systeme: die Philosophie, wie sie von Plato und von Spinoza verstanden wird, ist rationalisierte Religion. Darum erscheint an der Stelle der religiösen Gottesvorstellung dort die Idee des Guten, hier der Begriff der Substanz. Während aber Plato die mythischen Bestandteile des religiösen Bewußtseins nie ganz dialektisch zu assimilieren vermochte, ist Spinozas Philosophie ganz und gar rationalisierte Religion. Kein Rest phantastischer Vorstellung ist mehr übrig geblieben. Nur in dem einen Punkte klingt die Beziehung zur positiven Religion noch an, daß die Identität der Substanz mit dem Gottesbegriff hervorgehoben wird. Freilich, grundverschieden ist diese rationalisierte Religion von der des folgenden Aufklärungszeitalters. Während dieses mit Absicht die mystischen Tiefen des religiösen Denkens zuschüttet, um eine oberflächliche Verstandes- und Utilitätsmoral als das Wesen der religiösen Offenbarung übrig zu lassen, ist es gerade der mystische Inhalt des Gottesbegriffs und des religiösen Gefühls, den Spinoza in die Form vernünftiger Erkenntnis überzuführen unternimmt.

War schon der Okkasionalismus der Aufhebung des bei Descartes noch vorwaltenden indeterministisch-nominalistischen Standpunktes entgegengeführt worden, so ist bei Spinoza dieser vollständig in sein Gegenteil umgewandelt. Bei ihm herrscht überall das Prinzip innerer Notwendigkeit. Gott als das in sich selbst bestehende unendliche Sein ist nicht nur selbst notwendig, sondern auch alles, was in ihm ist, seine Attribute und Modi, was den Lauf der Dinge im einzelnen ausmacht, vollzieht sich mit der nämlichen Notwendigkeit*). Für den freien Willen bleibt hier keine Stelle: jedes menschliche Handeln ist mit dem substantiellen Weltgrunde als eine notwendige Modifikation seines Seins gegeben**). Im Hinblick auf diesen Zusammenhang mit dem Grund aller Dinge kann niemals von einem Sollen, immer nur von einem Sein die Rede sein. Sittlich

---

*) Ethica, Pars I.

**) Ethica, Pars V, Schol. 11—32.

und unsittlich sind relative Bestimmungen, die so lange eine Bedeutung haben, als wir uns auf die Betrachtung unserer Affekte und ihres Verhältnisses zu unserem Erkennen beschränken, deren Wertunterschied aber in dem Zusammenhang des Seins völlig verschwindet. Gott, das Absolute, ist weder gut noch böse. Alle diese endlichen und relativen Bestimmungen sind in ihm zur Einheit aufgehoben. Ist so das Sittliche mit seinen Wertunterschieden durchaus in das Gebiet des Endlichen, des beschränkten Erkennens verlegt, so verliert damit natürlich die nominalistische Anschauung, die es auf ein unmittelbares Gebot Gottes zurückführt, jeden Halt. Wird die Substanz selbst von jenen relativen Wertunterschieden des Guten und Bösen nicht berührt, so kann der Grund der letzteren nur in der Beschränkung der endlichen Wesen, der Modi der Substanz, gesucht werden. Nicht die „natura naturans“, in der alle Gegensätze und Unterschiede des endlichen Denkens verschwinden, sondern die „natura naturata“, die unendliche Reihe der einzelnen Daseinsweisen des substantiellen Weltgrundes, ist der Ort der sittlichen wie aller andern Wertbestimmungen.

Hier im Gebiet des einzelnen Wirkens und Werdens, der natura naturata, hat nun auch die menschliche Freiheit und ihr Gegenteil, die Knechtschaft des Geistes, ihre Stelle. Denn innerhalb der Kette der einzelnen Kausalbeziehungen wird der Mensch, wie jedes andere einzelne Ding, teils durch die in seiner eigenen Natur liegenden Eigenschaften, wie sie aus dem Zusammenhang mit der unendlichen Substanz entspringen, teils aber durch andere außer ihm liegende Dinge bestimmt. Dort verhält er sich tätig, hier leidend. So lange er jenen inneren Bestimmungsgründen seines Wesens folgt, ist er frei; sobald er durch äußere Gründe bestimmt wird, ist er unfrei. Die Unfreiheit beruht daher auf einer getrübten, inadäquaten Erkenntnis. Sobald wir unser eigenes Wesen klar erfassen, können wir nur noch von dieser klaren Erkenntnis bestimmt werden. In dem Maße aber, als wir inadäquate Vorstellungen bilden, werden wir von leidenden Affekten beherrscht, von solchen Zuständen unseres Körpers und unserer Seele, die nicht in uns selbst, sondern in den Außendingen ihre Quellen haben. So nimmt bei Spinoza das Sittliche eine doppelte Form an: auf der einen Seite fällt es zusammen mit dem adäquaten Erkennen, auf der andern mit dem tätigen Affekt. Diese beiden Seiten sind aber wieder notwendig verbunden. Der leidende Affekt hört auf ein Leiden zu sein, sobald er in seinem Wesen klar erkannt wird. Für den Menschen, der zur Stufe der

klaren Erkenntnis vorgedrungen ist, gibt es daher kein Leiden und keinen Schmerz mehr. Er weiß, daß er selbst eins ist mit dem unendlichen Wesen, daß die Affektionen seines Körpers und seiner Seele nur Modifikationen dieses unendlichen Wesens sind, und daß die Liebe zu den irdischen Dingen nur eine Modifikation der höchsten Liebe, der Liebe zu Gott ist. Die Gotteserkenntnis, als die höchste Form des Erkennens, ist deshalb notwendig zugleich verbunden mit dem höchsten und beseligendsten der Affekte, mit der intellektuellen Liebe zu Gott, die, bildlich gesprochen, ein Teil der unendlichen Liebe ist, mit der Gott sich selber liebt. Es gibt in der Natur nichts, was dieser Liebe entgegen ist oder sie aufheben könnte. Sie folgt aus der eigensten Natur der Seele und ist somit der tätige Affekt, der sich unmittelbar mit der Selbsterkenntnis der Seele verbindet. Tugendhaft handeln ist nach der Leitung der Vernunft handeln. Diese Tugend bedarf keines Lohnes, denn sie ist selbst ihr eigener Lohn, indem sie mit der auf der Vernunft beruhenden höchsten Selbstzufriedenheit und mit der Liebe zu Gott verbunden ist, in der allein die Seligkeit besteht. Die Tugend ist darum auch nicht das Resultat der Zügelung sinnlicher Triebe, sondern sie verleiht uns umgekehrt die Macht, die Triebe zügeln zu können*).

Indem auf diese Weise bei Spinoza Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis zusammenfallen, auf der Gotteserkenntnis aber Tugend und Seligkeit beruhen, verschwindet für ihn völlig die Bedeutung der werktätigen und sozialen Tugenden. Zwar das Gute, das der Tugendhafte für sich begehrt, wünscht er auch den übrigen Menschen. Aber der Einzelne handelt doch nur für sich und zu eigenem Nutzen, und er unterliegt den leidenden Affekten, wenn er sich durch das Wohl anderer in seinem Handeln bestimmen läßt. Tugendhaft sein, der Leitung der Vernunft folgen und seinen eigenen Nutzen erstreben fallen für Spinoza zusammen; doch versteht er freilich den Nutzen nicht im Sinne der populären Utilitätsmoral, nicht als Streben nach äußeren Vorteilen, das nur aus einem inadäquaten Erkennen entspringt und die leidenden Affekte befördert, sondern als Erhaltung des eigenen Seins in seiner Verbindung mit dem unendlichen Sein, wie es von der adäquaten Erkenntnis erfaßt wird. Darum ist der Tugendhafte heiter und selbstzufrieden, freundlich und offen gegen seine Nebenmenschen; aber das Mitleiden kennt er nicht, denn es ist ein leidender Affekt und als solcher schlecht. Die Hilfe,

*) Ethica, IV, Defin. Prop. 1. V, Prop. 1, Schol. 36—42.

die man aus Mitleiden einem andern gewährt, leistet der Tugendhafte aus Vernunft*). In dieser starken Betonung der individuellen Seite im Begriff der Tugend, in der Hinneigung zum beschaulichen Leben, wie sie in der Hervorhebung der Selbst- und Gotteserkenntnis und der damit verbundenen Gottesliebe hervortritt, bewährt sich Spinoza als der echte Nachfolger der weltflüchtigen Richtung der christlichen Ethik. Seine Versenkung in die Gotteserkenntnis und Gottesliebe hat keine geringe Ähnlichkeit mit den Anschauungen jener christlichen Ethiker, die in der religiösen Kontemplation das einzige Heil der gequälten Seele erblickten. Nur freilich liegt für ihn dieses Heil nicht im Jenseits, sondern in dem unmittelbaren Selbstgenusse der Tugend, wenn er sich auch gegen die Unsterblichkeit keineswegs ablehnend verhält, indem er allem, was die Seele in der Form der Ewigkeit erkennt, und so auch ihr selbst, insofern sie sich mit vollkommener Klarheit erfaßt, eine ewige Existenz zuschreibt. Denn jede adäquate Idee ist ein unverlierbarer Bestandteil des ewigen Wesens**).

So tief religiös aber in allen diesen Beziehungen die Ethik Spinozas genannt werden muß, ja so sehr sie gerade der mystischen Seite des christlichen Glaubens verwandt erscheint, so wenig ist doch dieses Verhältnis den Zeitgenossen offenbar geworden. Die Gleichsetzung seines Substanzbegriffs mit Gott, des Gottesbegriffs mit der Natur erschien ihnen, und erschien noch den meisten Philosophen des 18. Jahrhunderts als eine den Atheismus nur schlecht verhüllende Blasphemie. In der völligen Nichtachtung des Dogmengehalts der bestehenden Religionen sah man eine Bestätigung dieser Auffassung. Erst eine spätere Zeit hat den vereinsamten Denker gerechter beurteilt. So ist die Ethik Spinozas, nicht in allen ihren Bestandteilen, aber in ihren Grundgedanken, die Religion Goethes geworden; und zwei christlichen Theologen, Herder und Schleiermacher, gebührt der Ruhm, den in seinem innersten Wesen religiösen Charakter seines Denkens erkannt zu haben. Seiner Zeit war er vielleicht allzu religiös, wenn man die rein religiöse Gesinnung vor allem auch in ihre Unabhängigkeit von äußerer Autorität verlegt. Aber noch mehr, Spinozas Ethik ist allzu sehr rein religiös, um noch für das Sittliche als solches Raum zu lassen. Schien diese Ethik zuerst nichts als Metaphysik zu sein, so steht man zuletzt

*) Ethica, IV, Schol. 40—50.
**) Ethica, V, Schol. 24—36.

unter dem Eindruck, sie sei völlig in der Religion aufgegangen. Die werktätige Hilfe, das Mitleid — sie verschwinden vor der Übermacht des Gefühls religiöser Hingabe, dem, vermöge seiner durchaus subjektiven Natur, da, wo es, wie hier, alles beherrscht, ein egoistischer Zug nicht mangelt. Bringt demnach Spinozas Philosophie das in dieser Entwicklung seit Descartes immer mächtiger hervortretende religiöse Motiv zugleich mit der in der Zeit liegenden Tendenz, es aus allen seinen dogmatischen Hüllen zu befreien, zu entscheidender Geltung, so ist sie eben damit auch ein sprechender Beleg dafür, daß die Alleinherrschaft dieses religiösen Motivs naturnotwendig die ethischen Motive selber verdrängt.

Von so hohem Interesse darum das Werk Spinozas ist, als der vollkommenste Ausdruck, den das religiöse Gefühl in seiner Verbindung mit dem Gedanken der Herrschaft der höheren über die niederen Affekte gefunden hat, so spiegeln sich doch in andern, in dieser Zeit auftretenden Theorien, die jenes Motiv mit der Kirchenlehre sowie mit den geläufigen Grundsätzen der Moral in Einklang zu bringen suchten, gewiß in höherem Grad verbreitete Anschauungen. Auch sie fanden in Descartes' Philosophie eine Grundlage, auf der eine Versöhnung von Religion und weltlicher Moral möglich schien. Dies gab in den drei letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts der cartesianischen Philosophie in Frankreich wie in England eine weite Verbreitung namentlich in theologischen Kreisen; und eine Zeitlang mochte es wohl scheinen, als wenn Descartes' Traum, seine Philosophie als die Nachfolgerin der Scholastik auch von der Kirche anerkannt zu sehen, in Erfüllung gehen solle. Aber in Frankreich wurde schon im Beginn des 18. Jahrhunderts diese Philosophie verboten, ihre Schule vertrieben. Statt ihrer wurde der von dem Jesuitenorden erneuerte Thomismus zur öffentlich anerkannten Philosophie. In England blühte noch während einiger Zeit ein Ableger des Cartesianismus in der Schule der Theologen von Cambridge. Das Moralsystem dieser Schule, das „Intellektualsystem“, wie es das Haupt derselben, Ralph Cudworth, bezeichnenderweise nennt, läßt aber die bisher in dieser Entwicklung herrschend gewesene Theorie der Affekte völlig zurücktreten, um, im Anschluß an Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen, in den sittlichen Wahrheiten unmittelbar dem menschlichen Bewußtsein innewohnende, auf seiner Einheit mit dem göttlichen Geist beruhende Ideen zu erblicken. Sie werden als solche den mathematischen Axiomen verglichen: eines

Beweises seien sie unzugänglich; aber es genüge, sie sich gegenwärtig zu halten, um ihre Notwendigkeit einzusehen*). In diesem Vergleich mit den mathematischen Axiomen oder auch der Sittengesetze mit den Naturgesetzen macht sich deutlich der Einfluß der exakten Wissenschaften geltend, der sich in dieser durch den Puritanismus erregten Zeit, vor allem in England in ihren hervorragendsten Vertretern, wie das Beispiel Isaak Newtons zeigt, nicht selten mit einem Zug religiöser Mystik verbindet. In dieser eigentümlichen Mischung zieht sich der Intellektualismus bis in das 18. Jahrhundert hinein, wo er sich dann freilich zugleich den Einflüssen der mittlerweile aufgekommenen empirischen Moralphilosophie nicht ganz entziehen kann. Die Hauptvertreter dieses späteren Intellektualismus sind William Wollaston und Samuel Clarke, der Freund Newtons**).

Die sittlichen Normen besitzen nach ihnen eine objektive Realität, die, wie Clarke behauptet, derjenigen der mathematischen und physikalischen Gesetze ebenbürtig ist, so daß eine Rechtsverletzung auf sittlichem Gebiete das nämliche sei wie eine den Naturgesetzen widerstreitende Veränderung der Eigenschaften der Körper auf natürlichem. Wie das Wahre in der Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit der Natur der Dinge bestehe, so das Gute in der Übereinstimmung unserer Handlungen mit den Dingen. Jedem Ding ist von Gott unabänderlich seine Bestimmung angewiesen; es nach dieser Bestimmung behandeln, ist nach Wollaston gleichzeitig sittlich und gehorsam gegen Gott handeln. Wie Gott der Natur ihre unabänderlichen Gesetze gegeben, die er niemals verletzt, so hat er nach Clarke auch allen Dingen eine bestimmte Angemessenheit zueinander gegeben, in welcher ihre sittliche Natur besteht. Der Begriff der „Lux naturalis“ tritt so in engste Beziehung zu dem der „Lex naturalis“. In den „Leges naturae“ sieht man mit Newton die Gesetze, nach denen Gott die Welt regiert. Die „Lux natu-

*) The true intellectual system of the universe. London 1678. (Latein. Ausgabe von Mosheim, 2. Aufl. Lugd. Bat. 1773.) Vgl. bes. B. I, chap. IV, Nr. 8—14, und chap. V. Kürzer zusammengefaßt, freilich aber zugleich mit mancherlei Mystischem vermengt, sind die Lehren des Intellektualismus in Henry Mores Enchiridion ethicum, libri III, opp. omn. I. Londini 1679.

**) Wollaston, The religion of nature delineated, 6. edition. London 1738. Die Hauptstellen hieraus bei Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II, 1. Abt., Beil. S. XLIII ff. Clarke, A discourse of the being and attributes of God etc. Deutsche Übersetzung, 1756, 2. Abhandlung, S. 187 ff.

ralis" aber ist die Vernunft, die diese Gesetze in ihrer Notwendigkeit erkennt.

In seiner absoluten Vorherrschaft des religiösen Motivs bildet dieser Intellektualismus den vollen Gegensatz zu der rein weltlichen Moral eines Thomas Hobbes; dennoch sind beide in doppelter Beziehung einander geistesverwandt: sie sind intellektualistisch und individualistisch. Freilich hat es schon in dieser Zeit auch in der englischen Moralphilosophie an Vermittlungsversuchen nicht gefehlt, die solche Einseitigkeit auszugleichen bemüht waren, während sie zugleich den weltlichen und den religiösen Motiven nebeneinander zu ihrem Rechte zu verhelfen suchen. Darin bereiten sich Bewegungen vor, die dem Zeitalter der Verstandesaufklärung seinen Charakter verleihen, in das ohnehin diese letzten Ausläufer der Renaissancephilosophie überall schon hineinreichen*).

2. Die Verstandesaufklärung.

a. Die Ideale der Verstandesaufklärung.

Das Zeitalter der Renaissance hatte der Gebundenheit des mittelalterlichen Denkens die Freiheit der Einzelpersönlichkeit, der Autorität der Kirche die eigene Überzeugung, der religiösen Hingebung und Kontemplation das weltliche Interesse und die Freude am tätigen Leben gegenübergestellt. Beim Abschluß desselben hatte sich nach manchem vergeblichen Ringen, vor allem unter dem Einfluß der neuen Naturwissenschaft und Philosophie, eine neue Weltanschauung zu bilden begonnen, die bei allem Streit der Philosophen über das einzelne in der Hauptsache festzustehen schien. Das neue Weltsystem, der Gedanke der Unendlichkeit des Universums, die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Naturgesetze ließen sich nicht mehr zurückweisen, und es lag nahe genug, die Idee dieser

*) Der hervorragendste Vertreter einer solchen eklektischen Moral, der in vielem nicht bloß die kommende Zeit vorausnimmt, sondern auch durch sein noch im 18. Jahrhundert in England viel gelesenes Werk auf dieselbe gewirkt hat, ist Richard Cumberland (De legibus naturae disquisitio philosophica, 1662, bes. cap. I, III und V). Hier muß es genügen, seiner als eines Mannes zu gedenken, in dem die spätere Moralphilosophie der englischen Aufklärung nach manchen Richtungen schon vorgebildet ist. Eine treffliche Übersicht von Cumberlands System sowie auch der späteren englischen Moralphilosophie gibt Fr. Jodl in seiner Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, Bd. 1, S. 186 ff.

Gesetzmäßigkeit auf den Menschen selbst, seine Stellung in Staat und Gesellschaft, auf sein Recht und seine Sitte zu übertragen. So kann es denn nicht Wunder nehmen, daß, als das Zeitalter der Renaissance zu Ende ging, der Mensch, der sich im Vollbesitz dieser neu errungenen Kulturgüter wußte, geneigt war, mit Verachtung auf vergangene, dunklere Zeiten zurückzublicken, und daß er allmählich sich der Meinung hingeben konnte, der Menschheit sei nun das Geheimnis ihrer eigenen Existenz, ebenso wie das der sie umgebenden Welt offenbar geworden, und es bedürfe nur noch der Überführung des klar Erkannten in die Wirklichkeit, um auch in Staat und Gesellschaft den Zustand einer nicht mehr zu überschreitenden Vollkommenheit herbeizuführen. In dem Maße, als sich diese neue Selbstgewißheit des Denkens auszubreiten beginnt, geht das Zeitalter der Renaissance in das der Aufklärung über. Natürlich geschieht auch dieser Übergang nicht plötzlich, sondern allmählich. Auf der einen Seite reichen die philosophischen Entwicklungen, die als letzter und vollendetster Ausdruck der Ideen der Renaissance uns entgegentraten, schon mitten in die Strömungen der Aufklärung hinein. Auf der andern Seite stehen inmitten der ihrer Grundtendenz nach durchaus der letzteren angehörenden Entwicklungen noch große, nach ihrer Bedeutung den genialen Schöpfungen der Renaissance sich würdig anreihende Leistungen. Im ganzen aber — das läßt sich nicht verkennen — beginnt in dem Augenblick, wo man sich auf der Höhe des Erreichbaren angelangt glaubt, die geistige Schaffenskraft abzunehmen, wenn auch das, was intensiv, an Tiefe und Macht der Ideen verloren geht, extensiv, durch die zunehmende Ausbreitung der Bildung, einigermaßen ausgeglichen wird. Je mehr der unruhige Schaffensdrang des Menschen der Renaissance dem befriedigten Gefühl des erworbenen Besitzes Platz macht, umsomehr wird der Geist der Zeit nüchterner, verständiger. Die Phantasie tritt zurück, die Reflexion wird vorherrschend. Mit verständiger Reflexion meint man mehr und mehr alles, das Alltägliche wie das Ungewöhnliche, das Tiefste und das Höchste erfassen zu können. Der Verstand beherrscht die Philosophie, er vertreibt die Mystik auch aus der Religion, sei es, daß er die Dogmen als ein Gegebenes hinnimmt, sei es, daß er sich bemüht, sie mittels nüchterner Verstandesüberlegungen begreiflich zu finden. Vor allem aber wird mehr und mehr innerhalb der Verstandesaufklärung selbst der Gesichtspunkt des Nutzens maßgebend. So dunkel auch der Ursprung der religiösen Offenbarung sein mag, daran kann kein Zweifel sein, daß sie der Mensch-

heit zum Heil gereicht. Darum setzt die Aufklärung den Triumph ihrer Weisheit darein, nachzuweisen, daß Offenbarung und natürliche Erkenntnis schließlich einen und denselben Inhalt haben. Damit sind dann jene verschiedenen Bedeutungen, zwischen denen dereinst der Begriff der „Lux naturalis" geschillert hatte, glücklich zu einer einzigen verbunden. Und wie die Religion mindestens in ihrem letzten praktischen Zweck, so beruhen vollends Staat und Recht als menschliche Schöpfungen durchaus auf verständiger Überlegung. Nach den Zwecken, denen sie dienen sollen, hat sie der Mensch eingerichtet, und wo sie durch Mißbrauch der Gewalt oder andere ungünstige Einflüsse ihren Zwecken nicht mehr entsprechen, da können sie ebensogut willkürlich geändert werden, wie sie einst willkürlich entstanden sind. So ist denn diese Zeit überaus reich an Verfassungsprojekten, an Vorschlägen zu neuen Rechtsordnungen, zu Einrichtungen, die einen ewigen Frieden verbürgen sollen u. s. w.; und diese Vorschläge betrachten durchweg die menschliche Gesellschaft als eine Summe von Individuen, die nicht nur selbst nach verständigen Überlegungen handeln, sondern die sich auch mittelst solcher beliebig regieren lassen. Begreiflich daher, daß dieser Zeit jener Sinn für geschichtliche Entwicklung, wie er in einzelnen Denkern der Renaissance, freilich manchmal in phantastischen, an kosmogonische Mythen erinnernden Konzeptionen, aufleuchtet, verloren geht. Ein so lebhaftes Gefühl man für die Vervollkommnung des einzelnen Menschen hat, der Gedanke, daß die Menschheit als solche sich entwickle, und daß die Weltgeschichte die Gesetze dieser Entwicklung in sich schließe, tritt erst gegen das Ende dieser Periode hervor und weist bereits auf eine neue, von andern Anschauungen erfüllte Zeit hin. Der Verstandesaufklärung selbst liegt dieser Gedanke gerade in den Jahrzehnten, in denen sie sich auf dem Höhepunkt ihrer Macht fühlt, in dem Maße fern, als ihr von Hause aus die Tendenz der Uniformierung innewohnt. Wie jener „gesunde Menschenverstand", an den man in allen Fragen mit Vorliebe appelliert, für alle Menschen von normaler geistiger Konstitution derselbe ist, so ist er, wie man meint, auch unwandelbar im Laufe der Zeiten. Nur freilich, daß Vorurteile und falsche Vorspiegelungen sowohl beim Einzelnen wie zuweilen in ganzen Zeiten das natürliche Licht des Verstandes verhüllen können. Umsomehr setzt die Aufklärungsphilosophie ihre höchste Kraft ein, nicht bloß selbst aufgeklärt zu sein, sondern auch *aufzuklären*, Wissen und philosophische Bildung zu verbreiten. Sie wird in der Zeit, wo sie

auf dem Gipfel ihrer Herrschaft und freilich zugleich im Tiefpunkt ihrer eigenen schöpferischen Leistungen steht, Popularphilosophie. Frühe schon kündet sich diese in vieler Beziehung verdienstliche, wenn auch der Verflachung des Denkens stark entgegenkommende Tendenz in einer populären Zeitschriften- und Flugschriftenliteratur an, die sich von England, dem frühesten Sitz der Verstandesaufklärung, aus über alle Länder Europas verbreitet, und die zuerst außerhalb einer strengeren wissenschaftlichen Literatur steht, dann aber allmählich auch diese in ihren Bannkreis zieht.

b. Die Reflexionsmoral der Aufklärung und das Freidenkertum.

In England, wo die politische Selbständigkeit des Bürgertums, die im Gefolge der staatlichen Umwälzungen eingetreten war, zu Ende des 17. Jahrhunderts das Freiheitsbewußtsein mächtig gestärkt hatte, wo nach dem Niedergang in den Schrecken des Bürgerkriegs neuer Wohlstand sich ausbreitete, und im Schutz dieses Wohlstands die Naturwissenschaft ihre erfolgreichsten Fortschritte machte, in England vor allem war der Boden vorbereitet für die neue Aufklärungsbewegung. Von hier breitete sie sich aus, um dann in jedem der an dieser Kulturbewegung teilnehmenden Länder Europas wieder neue und eigentümliche Formen anzunehmen. Der Mann, in dem diese ganze Richtung, wie sie in den beiden letzten Dezennien des 17. Jahrhunderts sich ausgebildet hatte, in ihren theoretischen Überzeugungen wie in ihren praktischen Tendenzen, in ihren Vorzügen wie in ihren Schwächen, auf das vollkommenste sich spiegelt, ist John Locke. Wenn es für ein Zeitalter und für die geistige Richtung eines solchen typische Persönlichkeiten gibt, so ist John Locke eine solche. Hierin, nicht in dem absoluten Wert seiner Schriften, der für uns heute im ganzen ein sehr geringer geworden ist, besteht seine Bedeutung. Auch in dieser Beziehung, seinem großen Wert für die eigene, seinem relativ geringen für die kommende Zeit, ist er der echte Repräsentant der Aufklärung. Selbst auf ethischem Gebiet, wo er noch am meisten unmittelbar aus den Anregungen schöpfte, die ihm das ihn umgebende neue politische Leben bot, ist es weniger die Neuheit der Ideen, die ihn auszeichnet, als Besonnenheit des Urteils und behutsame Abwehr extremer, dem gesunden Menschenverstand paradox erscheinender Ansichten. War das letztere besonders der Fehler von Hobbes, dieses originaleren und kühneren Denkers gewesen, so ist es dessen Einseitigkeit, die Locke

zu meiden sucht, während er doch die von dem cartesianischen Intellektualismus behauptete angeborene Wahrheit der sittlichen Grundsätze bekämpft, um sie mit Hobbes als erworbene Verstandeserkenntnisse zu betrachten*). Während aber dieser eine solche Entstehung mehr behauptet als wirklich begründet hatte, ja sogar in der von ihm angenommenen und auf logische Evidenz zurückgeführten Allgemeingültigkeit der sittlichen Normen eine Voraussetzung machte, die den Anschauungen jenes Intellektualismus verwandt war, bemüht sich Locke eingehend die Ursprünglichkeit der sittlichen Ideen gerade dadurch zu widerlegen, daß er auf ihre individuelle Verschiedenheit und auf den Zweifel, dem sie fortwährend begegnen, hinweist. Als letztes Motiv aller sittlichen Handlungen betrachtet aber auch er die Selbstliebe, die er in ihrer Entstehung und ihren Wirkungen näher analysiert**). Indem er sie aus der Fähigkeit Lust und Schmerz zu empfinden ableitet, sucht er dann die Entstehung sittlicher Regungen aus der Beobachtung der gesellschaftlichen Verhältnisse und den aus diesen sich ergebenden nützlichen und schädlichen Folgen unserer Handlungen abzuleiten. Die Voraussetzung eines ursprünglichen Wohlwollens erscheint ihm dabei überflüssig; alle Wirkungen, die man diesem zuschreibt, seien aus dem subjektiven Empfindungsvermögen für Lust und Schmerz und der daran geknüpften Reflexion zu erklären. Anderseits jedoch vermeidet er es nicht minder, mit Hobbes einen ursprünglichen Zustand des Kampfes anzunehmen: es genügt ihm festzustellen, daß von Anfang an das individuelle Streben nach Glück und die Scheu vor dem Schmerze, von der Reflexion unterstützt, die auf das Gemeinwohl gerichteten Bestrebungen erzeugen mußten. In dieser durch Erfahrung gewonnenen Erkenntnis des Nützlichen und Schädlichen erblickt er jene „Lux naturalis", welche die allgemeinste Richtschnur des sittlichen Handelns sei. Aber wie wir Gott aus seinen Werken erkennen, so sollen wir auch der göttlichen Sittengebote durch die sittliche Erfahrung inne werden, und in diesem freilich veränderten Sinne behauptet er nun mit den Intellektualisten, das göttliche Sittengebot gelange zu uns durch das Licht der Natur. Schneller und sicherer seien wir jedoch in den Besitz desselben durch die Offenbarung getreten, die demnach nicht durch ihren Inhalt, sondern nur durch die Art ihrer Mitteilung an den Menschen von dem empirisch

*) Essay concerning human understanding, B. I, chap. 3.
**) Ebend. B. II, chap. 20, 21.

entstandenen natürlichen Sittengesetze verschieden sei*). In dieser Auffassung des Verhältnisses von Offenbarung und natürlicher Entwicklung klingt zum ersten Male ein Grundgedanke der rationalistischen Theologie der Aufklärungszeit an, wie ihn noch Lessing in seinen „Ideen über die Erziehung des Menschengeschlechts" ausgeführt hat.

Von dem natürlichen Sittengesetz, von dem auf diese Weise das religiöse nur eine besondere Form ist, scheidet dann Locke außerdem das bürgerliche Gesetz, dem er als beschränkenden Faktor das Gebot der öffentlichen Meinung beifügt, da in ihr das bürgerliche Gesetz sein Korrektiv finde, das teils Mißbräuche verhüte, teils seine fortwährende Weiterbildung möglich mache**). Die Suprematie aber in diesem Triumvirat der Gesetze kommt weder dem politischen zu, wie bei Hobbes, noch dem religiösen, wie bei den Intellektualisten, sondern dem natürlichen auf der Grundlage der allgemeinen Lust- und Schmerzempfindungen und des Reflexionsvermögens empirisch entstandenen Sittengebot. Es ist dem durch Offenbarung vermittelten religiösen Gesetz überlegen; denn während es den nämlichen Inhalt hat, ist es das allgemeinere, jedem Menschen zugängliche. Es ist dem bürgerlichen Gesetz und dem Gesetz der öffentlichen Meinung überlegen denn diese sind nur Betätigungen und Anwendungen des natürlichen Sittengesetzes. Sie sind aber allerdings — hierin bleibt auch bei Locke noch das politische Motiv maßgebend — diejenigen Betätigungen, die im praktischen Leben immer erst entscheiden können, was sittlich sei und was nicht***).

So kehrt in seiner Auffassung der Motive wie der Zwecke des Sittlichen Locke im wesentlichen zu den Anschauungen von Hobbes zurück. Motiv der Sittlichkeit bleibt ihm die Selbstliebe, Zweck das Gesamtwohl, das sich ihm ebenfalls aus dem Wohl aller Einzelnen zusammensetzt. Doch vermeidet er die metaphysische Hypothese eines der Gesellschaft vorausgehenden Anfangszustandes und nimmt vielmehr stillschweigend an, die psychologischen Motive, die gegenwärtig den Menschen leiten, seien für ihn immer bestimmend gewesen und darum wohl auch immer von den nämlichen Wirkungen gefolgt. Unter diesen Motiven treten die affektiven in der Be-

---

*) Ebend. Bd. IV, chap. 10, 18, 19. Reasonableness of the christianity, Works, 1751, Vol. II, p. 509.

**) Ebend. B. II, chap. 28, § 7 ff.

***) Ebend. B. II, chap. 20, § 2 und 28, § 5.

tonung von Lust und Schmerz als den eigentlichen Quellen unserer Handlungen etwas mehr hervor. Aber das Intellektuelle spielt doch noch die dominierende Rolle. Nur darum bekämpft Locke die Annahme eines ursprünglichen Wohlwollens, weil alles, was dieses leisten könnte, die Reflexion leiste. Lust und Schmerz bilden daher auch nicht eigentlich Motive des sittlichen Handelns, wie in dem antiken Hedonismus, sondern nur die Grundbedingungen desselben, während die Entscheidung über den Inhalt der Handlung immer von der Reflexion ausgeht. In dieser Beziehung vergleicht auch Locke noch die Anwendung der sittlichen Gesetze auf einzelne Fälle mit der Anwendung mathematischer Axiome, nur daß ihm freilich diese so wenig wie jene eingeborene Wahrheiten, sondern Resultate der Erfahrung und der von ihr geleiteten Einsicht und Überlegung sind.

Wie sehr diese Reflexionsmoral Ausdruck des allgemeinen Geistes ist, der in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zunächst in England sich ausgebildet hatte, zeigt sich deutlich darin, daß die verschiedensten Richtungen, die in der Theologie und Moral dieser Zeit einander bekämpfen, in irgend einer Weise sämtlich auf Lockes Verstandesphilosophie zurückgehen. An seine „Vernunftgemäßheit des Christentums“ knüpfen die Freidenker an, die Toland, Collins, Tindal u. a., die das vernunftgemäße Christentum vor allem als ein völlig dogmenfreies, als einen reinen Deismus, einen Gottesglauben ohne supranaturalistische Beimengungen ansehen, nur auf die Anschauung der Werke der Natur gegründet, so daß nun dieser Deismus leicht in einen materialistisch gerichteten Pantheismus übergeht*). Daneben beginnt hier bereits die später noch manchmal aufgetauchte Fiktion eine Rolle zu spielen, daß die so nach eigenem Bedürfnis gestaltete Religion das, seitdem nur durch Betrug und Aberglauben verfälschte, Urchristentum selbst sei. Von Lockes Empirismus ist aber auch der geistvolle Bekämpfer der Freidenker und Atheisten, Georges Berkeley, ausgegangen, dem gerade sein auf einem streng durchgeführten psychologischen Empirismus beruhender Gedanke eines rein geistigen, nur in Vorstellungen und ihren Verbindungen bestehenden Universums zur Stütze für den dem positiven Christentum eigenen mystischen Gehalt des Offenbarungsbegriffs wurde**). In Lockes Spuren wandelt endlich noch eine

*) So besonders bei John Toland, dem hervorragendsten dieser Freidenker. Vgl. dessen Pantheistikon, 1710. Übers. von L. Jensch, 1897.

**) Berkeley, Three dialogues between Hylas and Philonous, 1713. Deutsch von Raoul Richter, 1901.

dritte, vornehmlich in der Theologie vertretene Richtung, die um diese Zeit den Intellektualismus der Cambridger Schule abzulösen oder, wie man vielleicht auch sagen könnte, den Mystizismus derselben in eine der Verstandesaufklärung adäquate Form zu übertragen begann: es ist die Richtung der theologischen Utilitätsmoral. Sie hat von Lockes Zeiten an bis in unsere Tage hauptsächlich in England, aber gewiß nicht bloß hier, zahlreiche Anhänger gezählt und gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Paleys Moralphilosophie vielleicht ihre beste Darstellung gefunden*). Ihr steht nicht, wie den Freidenkern und ihren Gegnern, das religiöse Problem im Vordergrund — das ist ihr durch die Offenbarung gelöst — sondern das ethische, das sie dadurch zu lösen sucht, daß sie den Standpunkt des reinen Offenbarungsglaubens mit dem der Reflexionsmoral verbindet. So erneuert sich hier im wesentlichen die nominalistische Zufallstheorie, übertragen in die Anschauungen der Aufklärung (S. 361). Besteht der äußere Charakter der moralischen Handlung darin, daß sie nicht auf das eigene irdische Wohl, sondern auf das der Mitmenschen gerichtet ist, so sind ihre inneren Motive einerseits der Wille Gottes, welcher diese Art der Handlungen vorgeschrieben hat, und anderseits das Streben, die ewige Seligkeit zu erwerben, die als Belohnung denen versprochen ist, die dem Willen Gottes gehorchen. So wird hier das Sittengesetz zu einem äußeren Gebot, das weniger durch seinen eigenen Inhalt verpflichtet, als dadurch, daß es von Gott gegeben ist; und die Erfüllung der Pflicht wird zu einem Akt der Klugheit, da jeder Einsichtige die dauernden Güter den vergänglichen vorziehen muß. Der Mensch ist diesen Theologen nicht, wie einem Augustinus, von Natur böse, aber er ist von Natur egoistisch und kann daher nur durch ein System von jenseitigen Belohnungen und Strafen, wie sie das Evangelium in Aussicht stellt, zu einem sittlichen Leben veranlaßt werden. Unter den verschiedenen Gestaltungen der Reflexionsmoral ist diese sicherlich die oberflächlichste und im Grunde auch die unsittlichste. Trotzdem ist sie, neben der gewöhnlichen, weltlichen Form der Reflexionsmoral, wohl noch heute nicht ganz erloschen.

*) William Paley, Principles of moral and political philosophy, 1785. Deutsch von Garve, 1788. Vgl. über ihn sowie über den vor ihm diesen theologischen Utilitarismus etwas gemäßigter vertretenden Butler: Jodl a. a. O. S. 189, 205 ff.

c. Optimismus und Perfektionismus.

Schon in der englischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts macht sich bisweilen ein Zug geltend, der neben dem Standpunkt nüchterner Verständigkeit dieser ganzen Zeit eigen ist: es ist das Glücksgefühl des neu errungenen Kulturbesitzes, das auch die Welt und ihre Güter überall im günstigsten Lichte erblicken läßt. Von den dunkeln Seiten des Daseins will man nichts wissen; oder man ist geneigt, sie als die nun einmal nicht zu vermeidenden Zugaben und zuweilen wohl auch als die Hilfsmittel zur Erreichung umso höherer Güter anzusehen. Mit dieser optimistischen Stimmung verbindet sich dann aber leicht zugleich das Streben, sich selbst zur Erzeugung dieser Kulturgüter, die doch vor allem der Mitarbeit des Menschen ihre Existenz verdanken, immer fähiger und ihres Genusses würdiger zu machen: mit dem Optimismus verbindet sich als seine natürliche Ergänzung der Perfektionismus. Ihren günstigsten Boden fand übrigens diese spezifische Tendenz der Aufklärung nicht in England, wo sich wirklich das äußere Leben durch den wachsenden Wohlstand des Landes und die Freiheit des Einzelnen am günstigsten gestaltet hatte; auch nicht in Frankreich, wo in dem Gegensatz zwischen dem Glanz des Hofes, der Üppigkeit der höheren Stände und der Bedrückung und Armut des niederen Volkes bereits künftige Kämpfe sich vorbereiteten; sondern der Optimismus der Aufklärung war am schärfsten ausgeprägt gerade in dem Lande, wo das äußere Leben unter den Nachwehen des langen Religionskrieges immer noch armselig, die Kultur in Kunst und Wissenschaft zurückgeblieben war, wo sich aber in weiten Kreisen die patriarchalische Sitte und im Gefolge der reformatorischen Bewegung der religiöse Sinn erhalten hatte: in Deutschland. Diese oft seltsame Mischung aus Dürftigkeit und Selbstzufriedenheit machte sich nirgends so augenfällig geltend, wie in den selbst zumeist eng begrenzten politischen Verhältnissen, in denen landesväterliche Fürsorge und despotische Willkür miteinander wechselten, um sich doch beide allmählich mit dem Geiste der Aufklärung zu erfüllen. So entstand der für die deutschen Zustände des 18. Jahrhunderts charakteristische aufgeklärte Absolutismus, der recht eigentlich jenen Optimismus und Perfektionismus des Zeitalters in sich selber verkörperte.

Darum ist es nun auch wohl kein bloßer Zufall, daß der Mann, der den Geist der deutschen Aufklärung am vollkommensten zum Ausdruck brachte, Leibniz, zwar aus den gelehrten Kreisen her-

vorgegangen ist, aber frühe schon seinen Hauptberuf in dem Leben des Staatsmanns gefunden hat. Jurist und Mathematiker, Naturforscher, Philosoph und Theolog daneben, hat er mehr als irgend ein anderer der Zeitgenossen sein Interesse allen Gebieten der Erkenntnis und des praktischen Handelns zugewandt; und neben dieser Universalität lebt in ihm auch noch jene schöpferische Genialität der Renaissance, die ihn befähigt, aus den mannigfachen Elementen, die Vergangenheit und Gegenwart ihm bieten, eine neue, eigenartige Weltanschauung zu bilden, die dann vornehmlich in der kritischen Bekämpfung Lockes und Spinozas festere Gestalt gewinnt. So steht Leibniz auf der Grenze der zwei Zeitalter. Die Systeme der Renaissance finden ihren Abschluß in dem seinen. Dieses selbst aber und seine ethische Lebensanschauung ist erfüllt von den Idealen der Aufklärung.

Leibniz selbst hat nirgends ein Hehl daraus gemacht, daß es ihm darum zu tun sei, mit seiner Philosophie so weit als möglich allen berechtigten Bedürfnissen entgegenzukommen. Insonderheit wünscht er die Philosophie mit der Theologie zu versöhnen, und er würde das höchste Ziel seines Strebens erreicht sehen, wenn es ihm gelänge, wie er sich in allzu kühnen Hoffnungen schmeichelt, auf dem Boden seines eigenen Systems die feindlichen christlichen Kirchen und Konfessionen zu vereinigen. Diese Akkommodationsbestrebungen machen ihn bei aller Genialität zu einem Eklektiker, der mit jedem Eklektizismus den Mangel teilt, daß sich vielfach widerstreitende Elemente bei ihm vereinigt finden. Aber das eine hat er mit Spinoza, dem einzigen seiner Zeitgenossen, den er in allem bekämpft, gemein: seine Ethik ruht ganz auf seiner Metaphysik, während im letzten Grunde diese wieder von ethischen Postulaten getragen ist. So hat denn auch der metaphysische Gegensatz zwischen beiden Denkern schließlich religiös-ethische Motive. Für Spinoza ist die Substanz die absolute Einheit und Unendlichkeit alles Seienden. Leibniz faßt sie als das absolut selbständige Einzelwesen; erst die Unendlichkeit der Monaden in ihrer kontinuierlichen Abstufung von der niedersten zur höchsten bildet das Ganze der Dinge*). Spinozas religiöses Gefühl ist dementsprechend ganz Hingebung an Gott; in diesem Gefühl verschwindet jeder Gedanke an die Selbständigkeit des Einzelnen. Seine Gottesvorstellung ist so sehr erfüllt von der Idee absoluter Unendlichkeit, daß ihm das Streben

*) Leibniz, Opera philos. ed. Erdmann, p. 376, 705, 714.

fern liegt, Prädikate, die dem Gebiete des endlichen und beschränkten Erkennens entnommen sind, wie das der Persönlichkeit, auf die Substanz zu übertragen. Wie die Gegensätze des Guten und Bösen in Gott verschwinden, so auch die persönliche Individualität, die dem inadäquaten, beschränkten Erkennen angehört. In Leibniz' individualistischer Substanzlehre dagegen erscheint es als eine notwendige Forderung, Gott selbst den Charakter der Persönlichkeit beizulegen, und damit sind dann auch alle jene weiteren Prädikate gegeben, die ihm in der religiösen Vorstellung zukommen. Er ist der Weltschöpfer und Weltlenker, er ist insbesondere der Schöpfer und Erhalter der sittlichen Weltordnung. Von hier aus wird es dann dem Philosophen nicht schwer, auch gegenüber den einzelnen kirchlichen Dogmen eine befreundete Stellung einzunehmen*). Trotz dieses Gegensatzes der metaphysischen Grundanschauungen bleibt aber eine Übereinstimmung in gewissen Voraussetzungen bestehen, zu denen eben die metaphysische Ethik als solche hinneigt. Die erste ist der Determinismus. Auch für Leibniz fließen alle Vorstellungen und Willensakte des Einzelwesens mit Notwendigkeit aus dessen ursprünglicher Natur, und ebenso leugnet er im Hinblick auf die Sittengesetze, daß Gott eine andere Weltordnung hätte hervorbringen können als die wirkliche**). Er sucht zwar diese Anwendung des Determinismus zu mildern, indem er zwischen einer metaphysischen und einer moralischen Notwendigkeit unterscheidet, und die Schöpfung einer andern Welt für metaphysisch, nicht für moralisch möglich erklärt, da die vorhandene vermöge der vorausgesetzten unendlichen Vollkommenheit Gottes auch notwendig die beste sein müsse. Doch diese Unterscheidung ist umso künstlicher und gezwungener, als gerade im Sinne der Leibnizschen Teleologie das moralisch Notwendige und das metaphysisch Notwendige zusammenfallen sollten. Ein zweiter Punkt der Übereinstimmung ist der Intellektualismus. Auch für Leibniz ist sittlich und vernunftgemäß handeln identisch; das Unsittliche ist ein Mangel, ein Irrtum, ein Erzeugnis verworrener Vorstellungen. Dem entspricht, daß schon in Leibniz' Erkenntnislehre der Gegensatz des klaren und verworrenen Erkennens vollständig jenem des adäquaten und inadäquaten bei Spinoza entspricht. Und wie bei diesem an das Er-

*) Opp. ed. Erdmann, p. 411, 463, 532 seq., 708, 716.

**) Théodicée, opp. ed. Erdmann, p. 518 seq.; Nouv. ess., liv. II, chap. 21, ebend. p. 249.

kennen der Affekt, an das höchste Erkennen der vollkommenste Affekt, die intellektuelle Liebe zu Gott, geknüpft ist, so kommt bei jenem zu der Vorstellung das Streben, zu der klaren Vorstellung ein klar bewußtes Streben, das mit Glückseligkeit verbunden ist und in der Liebe zu Gott und den Mitgeschöpfen besteht*).

Schon die verschiedene Art, wie beide den sittlichen Affekt der Liebe auffassen, zeigt nun freilich, welch bedeutsame Unterschiede der sittlichen Lebensanschauung hinter dieser metaphysischen Verwandtschaft verborgen liegen. Bei Spinoza ist die Liebe zu den Mitmenschen ein minderwertiger Affekt; seine Ethik bleibt egoistisch, mag es auch ein noch so veredelter und vergeistigter Egoismus sein: der amor intellectualis Dei und die Beseligung, die das Einzelwesen aus ihm für sich selbst schöpft, ist die einzige höchste Tugend und zugleich der höchste Lohn derselben. Leibniz setzt neben die Liebe zu Gott die zu den Mitmenschen. Da jedes Einzelwesen ein Spiegel der Welt und ein Ebenbild Gottes zugleich ist, so ist die Liebe zu den Mitmenschen immer auch Liebe zu Gott, und da wir gegenüber den Mitmenschen diese Liebe nur betätigen können, indem wir ihnen, nicht aber Gott Gutes zu erweisen vermögen, so ist die Liebe zu den Mitmenschen die Hauptquelle aller praktischen Sittlichkeit**). So ist diese Ethik nicht mehr egoistisch, sondern altruistisch. Tugend und Glückseligkeit sind nicht bloß individuelle Güter, sondern sie sind nur erreichbar im harmonischen Zusammenleben der Menschen. Dieser ethische Gedanke reflektiert sich auch in der auf dem Gedanken der Weltharmonie aufgebauten Metaphysik. Ebenso bewahrt nun aber diese von der Idee der Selbständigkeit der Einzelwesen erfüllte Metaphysik den Philosophen vor einer einseitigen Bevorzugung der altruistischen Tugenden, der Liebe und des Wohlwollens gegen Andere. Die rein persönlichen Vorzüge schätzt er nicht minder hoch; ja sie verdienen insofern den Vorrang, als sie die Bedingungen für die Entwicklung der übrigen sind. Denn alle Tugend beruht auf klarem Erkennen, und dieses ist zunächst eine individuelle Eigenschaft, die erst in ihren Folgen auch zum Nutzen für Andere ausschlägt. Darum sind überhaupt für Leibniz Tugend und Vollkommenheit identisch. Sittliche

---

*) Nouv. ess., liv. II, chap. 21, p. 263. Princ. de la nature et de la grâce, ebend. p. 717.

**) De vita beata, a. a. O. p. 72. Nouv. ess., liv., chap. 20, p. 246. Defin. ethic., ebend. p. 670 u. s. w.

Bildung ist geistige Vervollkommnung in jeder Beziehung. Da jedoch die Vervollkommnung des Menschen der äußeren Mittel bedarf, so bilden Recht und Moral nicht getrennte Gebiete, sondern ein zusammengehöriges Ganzes. Alle Rechtsordnung ist von ethischen Gedanken erfüllt, und darum hat, wie schon die Römer erkannt, das „jus strictum" zu seiner Ergänzung die „aequitas", und es bedarf, wie Leibniz selber hinzufügt, der „pietas", der Frömmigkeit, zu seiner Vollendung. In diesen Gedanken, mit denen er namentlich auch seinem Zeitgenossen Pufendorf gegenüber die Existenz des Völkerrechts zu begründen sucht, ragt Leibniz weit über die Naturrechtslehre seiner Zeit hinaus, die immer noch mit Hobbes in dem Schutzbedürfnis des Einzelnen und in dem Zwang des Staatsvertrags die einzigen Grundlagen der Rechtsordnung sah*).

Sind Monadenlehre und prästabilierte Harmonie mit einem bloß individuell und in gewissem Sinne egoistisch gedachten Tugendbegriff nicht vereinbar, so widerstreben sie jedoch nicht minder der aus der älteren Mystik noch in das System Spinozas übergegangenen Anschauung, daß die sittlichen Gegensätze nur eine relative Bedeutung besäßen, weil sie, allein für die endlichen Erscheinungen geltend, im Unendlichen verschwänden. Die Idee der Harmonie ist so innig geknüpft an den Gedanken der sittlichen Weltordnung, daß sie notwendig dazu führt, in die Ursubstanz, die höchste Monade, das Sittliche selbst, nur wie alle Vorstellungen in höchster Potenz, zu verlegen. Ausdrücklich wendet sich daher Leibniz gegen jene, wie er meint, irreligiöse Auffassung, die annehme, das Gute sei nicht von Gott geschaffen. Freilich scheint dies zu der Folgerung zu führen, daß auch das Böse von Gott gewollt sei; und er macht daher die größten Anstrengungen, dieser Annahme zu entgehen. Daß die vorhandene Welt unter allen möglichen die beste ist, folgt ihm aus der unendlichen Güte und Vollkommenheit Gottes. Wenn gleichwohl das Böse in ihr vorkommt, so ist dies demnach ein Beweis, daß eine Welt ohne Übel überhaupt unmöglich ist. Er sucht dies nun teils durch den Hinweis darauf, daß das Gute erst durch den Kontrast mit dem Bösen seinen Wert gewinne, teils durch die Bemerkung, das Böse sei nicht selten ein Hilfsmittel zur Erreichung des Guten, begreiflich zu machen, — Gedanken, die längst in der scholastischen Philosophie zu ähnlichen Zwecken gedient hatten. Näher liegt seinem eigenen Philosophieren die Idee, daß

*) Vgl. Gust. Hartmann, Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph, 1893.

das Böse ein Mangel, der Mangel aber ein notwendiger Bestandteil jeder Entwicklung sei. So kann auch auf sittlichem Gebiet das Vollkommene sich nur entwickeln, indem es allmählich aus dem Unvollkommenen hervorgeht*). Gezwungener sind Leibniz' Bemühungen, Gott von der direkten Hervorbringung des Bösen zu entlasten. Er soll es nicht geschaffen, sondern nur zugelassen haben; er sei dessen causa deficiens, nicht efficiens, wieder ein Kunstgriff, den er dem Apparat der Scholastik entnimmt**). Mit diesen Ausführungen in nahem Zusammenhang stehen die sonstigen, zumeist scholastische Argumentationen in erneuter Form wiederholenden Akkommodationsbestrebungen an die kirchlichen Lehren, die Unterscheidung des Übervernünftigen vom Widervernünftigen zum Behuf der Erklärung des Wunders, und die mannigfachen andern Versuche, spezifisch christliche Dogmen philosophisch zu deuten.

Findet in allem dem der theologische Rationalismus der Aufklärung mit jener Anpassung an das kirchliche Dogma, wie er besonders der deutschen Wissenschaft des 18. Jahrhunderts eigen ist, in der Leibnizschen Philosophie seine klassische Ausbildung, so kommt nun dazu aber noch ein weiterer Gedanke, der wiederum zum Teil über den Anschauungskreis der Aufklärung hinausreicht. Es ist die Idee der Entwicklung, von der die Monadologie erfüllt ist. Das Ganze der Welt bildet eine Stufenfolge von Entwicklungen, die von dem niedersten bis zum höchsten der Wesen alle möglichen Grade der Klarheit der Vorstellungen durchläuft. Nicht minder ist die individuelle Seele dem Gesetz der Vervollkommnung unterworfen. Die anfänglich dunkeln Vorstellungen erheben sich in ihr unter der Mitwirkung der Erfahrung zu immer größerer Klarheit. Dabei gelangt nichts in die Seele, was nicht von Uranfang an in ihr läge. Denn auch die Erfahrung ist eine Selbstentwicklung, die vermöge des Gesetzes der kontinuierlichen Stufenfolge aller Wesen in Beziehung steht zu dem, was sich in andern Monaden ereignet. Von diesen Anschauungen aus wendet sich Leibniz gegen Lockes Beweisführung, daß die sittlichen und andere Wahrheiten durch die Erfahrung erworben seien***). Freilich sind uns diese Wahrheiten nicht, wie Descartes und die englischen Intellektualisten angenommen hatten, als fertige Erkennt-

*) Théodicée, part. II, p. 539 ff.
**) Ebend. p. 547.
***) Nouv. ess., liv. II, chap. 28, a. a. O. p. 285.

nisse angeboren, sondern wir tragen sie in uns als dunkle Triebe. Leibniz beruft sich hier auf das natürliche Gefühl der Humanität, den Trieb nach Geselligkeit, das Gefühl für Würde und Schicklichkeit, die der Mensch schon ohne Erziehung besitze, die aber allerdings durch Erziehung und Erfahrung verstärkt würden. So besteht überhaupt die Erkenntnis des Sittlichen, wie alle Erkenntnis, darin, daß sich ursprünglich dunkle Vorstellungen zu größerer Klarheit erheben. Damit bringt Leibniz ein Moment zur Geltung, das der bisherigen Ethik gefehlt hatte, obgleich es in den natürlichen Bedingungen des sittlichen Lebens, namentlich in den religiösen Gestaltungen desselben, deutlich vorgebildet liegt: das Streben nach dem Ideal. Dieses Streben kann sich nur stufenweise seinem Ziel nähern, und das beschränkte menschliche Wollen kann das Ideal nie ganz erreichen. Gleichwohl ist die Aufstellung solcher Zielpunkte und die allmähliche Annäherung an sie eine Tatsache der Erfahrung, die für Leibniz zugleich eine willkommene Bestätigung der metaphysischen Voraussetzungen seiner Ethik bildet. Jedes Wesen strebt der Vollkommenheit zu, Vollkommenheit aber ist Tugend. So erstreckt sich bei ihm die Tugend — er nähert sich darin wieder der antiken Ethik — auf alle Seiten des menschlichen Wesens; die höchsten Tugenden gehen aber aus der Betätigung der Vernunft hervor. Sie bestehen in dem Streben nach vollkommener Erkenntnis, und in der auf der Erkenntnis unserer Stellung in der Welt beruhenden Liebe zu Gott und zu unsern Mitgeschöpfen.

Nicht diese in so manchem an Spinozas „amor intellectualis Dei“ erinnernde Beziehung zum Universum, sondern die Ideen der Vervollkommnung und der Entwicklung sind es, die hier als die entscheidenden hervortreten. Freilich bleibt der Begriff der Entwicklung gerade in seiner ethischen Bedeutung durchaus individuell. Das System der universellen Harmonie enthält zwar auch den Gedanken der universellen Entwicklung. Aber dieser ist, wie jenes System selbst, nur auf das kosmische Ganze gerichtet. Was zwischen dem Individuum und diesem Ganzen liegt, die geschichtliche Entwicklung, wird kaum in Andeutungen berührt. Hierin bleibt auch ein Leibniz in den Schranken seiner Zeit. Sein ethisches Ideal ist die individuelle Vollkommenheit. In dem Streben nach ihr besteht die Sittlichkeit. Immerhin, selbst in dieser individuellen Beschränkung, hat das Prinzip der Entwicklung der deutschen Aufklärung einen eigenartigen Charakter gegeben, und es hat hier in seinen weiteren Folgewirkungen schließlich über den Gedankenkreis

der Aufklärung selber hinausgeführt. So kam es, daß, als gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Männern wie Lessing und Herder die Idee der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit wieder lebendig wurde, diese Idee, die in ihren Folgewirkungen das Gebäude der Verstandesaufklärung zerstörte, doch auf die nämliche Leibnizsche Philosophie sich stützte, die dereinst das Fundament jenes Gebäudes gewesen war. Überhaupt hat daher unter allen Bestandteilen dieser Philosophie kaum einer so fruchtbar auf die folgende Zeit eingewirkt, wie die Idee der Vervollkommnung. Seine nächste Ausbildung erfuhr aber dieser, der Stimmung der Zeit entgegenkommende individuelle Perfektionismus durch Wolff und seine Schule, und durch die an diese sich anschließende deutsche Aufklärungs- und Popularphilosophie.

Christian Wolff hat in der Ethik vielleicht noch weniger als in andern Teilen der Philosophie eine selbständige Bedeutung. Dennoch hat er gerade hier das Verdienst, die zerstreuten Gedanken von Leibniz gesammelt, zu einem systematischen Ganzen verarbeitet und auf die verschiedenen Lebensgebiete angewandt zu haben. Wiewohl das mit einer Breite geschah, die besonders die moralischen und rechtsphilosophischen Werke Wolffs für uns heute zu einer kaum genießbaren Lektüre macht*), so hat er doch dadurch auf seine Zeit stark eingewirkt, und ihm ist es hauptsächlich zu danken, wenn der Leibnizsche Perfektionismus das Grundthema der deutschen Moralphilosophie des vorigen Jahrhunderts geworden ist. Dabei treten jedoch schon bei Wolff zwei Schwächen hervor, die bei Leibniz teils wegen der allgemeineren Natur seiner Ausführungen, teils auch wegen seiner tieferen Auffassung der ethischen Probleme minder fühlbar sind. Die erste besteht in der stark betonten individuellen Beschränkung des Perfektionismus, die einzelne Nachfolger Wolffs, wie Moses Mendelssohn, die Frage, ob die Menschheit im großen der Vervollkommnung fähig sei, geradezu verneinen läßt. Die zweite Schwäche, gleichfalls eine Erbschaft der Leibnizschen Philosophie, besteht in dem Vorwalten des Intellektualismus, der jetzt infolge jener nüchternen Verständigkeit

*) Das Wesentliche findet sich übrigens in den kürzeren deutschen Werken: Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen, 6. Aufl. 1739. Vern. Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen, 4. Aufl. 1736. Für die teleologische Grundlage der praktischen Philosophie Wolffs kommt außerdem in Betracht: Vern. Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge, 1723.

immer mehr in einen oberflächlichen Utilitarismus übergeht. Das Vollkommene wird dem Nützlichen gleichgesetzt. Schon bei Wolff kommt diesem moralischen Utilitarismus die äußerliche Teleologie, die seine Naturauffassung beherrscht, zu Hilfe, und in der er freilich wieder ein Interpret einer allgemeinen geistigen Strömung der Zeit ist, wie sie in der didaktischen Poesie und in der theologisch-teleologischen Betrachtungsweise der Naturwissenschaft zum Ausdruck kommt. Wenn, wie es der Grundgedanke dieser Teleologie ist, die ganze Naturordnung nur zum Besten des Menschen besteht, so ist davon die selbstverständliche moralische Anwendung, daß der Mensch die Dinge in Bezug auf den Nutzen, den sie ihm gewähren, zu prüfen und danach zu handeln habe. In allen diesen Beziehungen findet die Ethik der deutschen Aufklärung außerdem eine wichtige Unterstützung in der Moralphilosophie Lockes und der auf ihn folgenden theologischen Utilitarier, deren Schriften im 18. Jahrhundert auch in Deutschland eine große Verbreitung gewonnen hatten.

Eine Reaktion gegen diese einseitige Richtung der Verstandesaufklärung und ihre zunehmende Verflachung konnte nicht ausbleiben. Sie ist auf englischem und auf deutschem Boden in sehr verschiedener Weise, jedesmal aber in engem Anschluss an die den beiden Ländern eigentümlichen Richtungen des Denkens eingetreten. In England forderte die Reflexionsmoral durch ihre streng empirische Richtung selbst allmählich die Geltendmachung der inneren Erfahrung heraus: es vollzog sich eine psychologische Krisis, die in ihren weiteren Folgen den Standpunkt der reinen Verstandeserkenntnis, von dem man ausgegangen war, beseitigte. In Deutschland führte die dem Leibnizschen Perfektionismus immanente Idee der Entwicklung allmählich zu ihrer Ausdehnung auf die Geschichte; und gleichzeitig mit den geschichtsphilosophischen Versuchen eines Lessing und Herder zerstörte Kants Kritik die rationalistische Theologie und die utilitarische Teleologie Wolffs und seiner Schule.

d. Das psychologische Problem und die Moral der sympathischen Gefühle.

Die Reflexionsmoral der englischen Aufklärung war ein im Grunde genommen naiver Versuch gewesen, über die Motive des sittlichen Handelns auf dem Boden der bloßen Erfahrung Rechenschaft zu geben. So sehr aber die hier geübte Methode der Interpretation durch nach-

träglich ersonnene Reflexionsmotive in die Irre gehen mochte, so lag doch in der ernsten Absicht, streng empirisch zu verfahren, ein gewisses Korrektiv solcher Irrungen. Denn es mußte nun allmählich die Frage sich aufdrängen, inwieweit denn die angenommenen Beweggründe des menschlichen Tuns mit den wirklich im eigenen Bewußtsein zu beobachtenden übereinstimmten. So entwickelten sich die ersten Versuche einer Psychologie der moralischen Motive. Je nüchterner und vorurteilsloser man dabei zu verfahren bemüht war, umso unvermeidlicher wurde jedoch diese psychologische Betrachtungsweise über den Standpunkt der Verstandesaufklärung hinausgetrieben. Man konnte nicht umhin, der in der Reflexionsmoral ganz zurückgetretenen Gefühlsseite des Seelenlebens seine Aufmerksamkeit zu schenken. Während so in dieser ein für den bisherigen Maßstab der Verstandesaufklärung inkommensurables Moment in den Gesichtskreis trat, drängte gleichzeitig die psychologische Vertiefung in die Probleme zum Zweifel an den überlieferten religiösen Vorstellungen, welche die Verstandesaufklärung, die so viel als möglich mit der öffentlichen Meinung in Übereinstimmung bleiben wollte, zumeist ruhig beibehalten hatte. So kam es, daß sich diese empirische Gefühlsmoral auf der einen Seite mehr und mehr von den Bahnen der Verstandesaufklärung entfernte, und daß sie auf der andern mit der folgerichtigen Durchführung des Prinzips der Aufklärung, nichts als wahr anzuerkennen, was nicht für den Verstand überzeugend nachzuweisen sei, weit mehr Ernst machte. Darum bereitet diese Richtung, obgleich sie selbst inmitten der Aufklärung steht, in doppelter Weise deren Sturz vor: einmal durch die Geltendmachung neuer, außerhalb des Gesichtskreises der Verstandesphilosophie liegender Motive, und sodann durch eine vorurteilslose kritische Prüfung der überkommenen Begriffe.

Hatte die Reflexionsmoral den Begriff der „Lux naturalis“, wie ihn das Zeitalter der Renaissance aufgestellt, unter völliger Abstreifung seiner mystischen Nebenbedeutung zur Ausbildung gebracht, so war es ein zweiter, in der Ethik der Renaissance hervorgetretener Gedanke, der Ursprung des menschlichen Tuns aus dem Affekt, den die Gefühlsmoral wieder aufnahm. So ist denn auch der Schriftsteller, in dessen Werken zum ersten Male diese Seite wieder anklingt, Shaftesbury, in seinem Denken und Fühlen und in dem ihm eigenen künstlerischen Sinn fast mehr ein Nachgeborener der Renaissance als ein Kind der Verstandesaufklärung. Er hat ein offenes Auge für das Ursprüngliche im Menschen, das nicht erst

durch Reflexion Vermittelte, und er erkennt klar, daß eben hierin, in dieser Verschüttung des ursprünglichen Fühlens und Handelns, der große Fehler der Verstandesphilosophie liege. In der unmittelbaren Ursprünglichkeit der sittlichen Triebe erblickt er den zwingenden Beweis dafür, daß dieselben nicht erst aus der Erwägung über ihre nützlichen oder schädlichen Folgen entstehen können, sondern daß sie auf Affekten und Neigungen beruhen, die in der natürlichen Organisation des Menschen ihre Quelle haben. Diese Eigenschaften können immer erst nachträglich zu Gegenständen des Nachdenkens gemacht werden, wo dann die sittlichen Urteile aus ihnen hervorgehen. Jener ursprünglichen Affekte gibt es aber nach Shaftesbury drei: 1) soziale, die auf das Wohl der Gemeinschaft gerichtet sind; er bezeichnet sie, um ihre enge Beziehung zur menschlichen Natur hervorzuheben, als „natürliche Neigungen"; 2) egoistische, die nur das eigene Wohl bezwecken; und 3) solche, die weder zum eigenen noch zum allgemeinen Wohl dienlich sind, und die er „unnatürliche Affekte" nennt: hieher gehören Haß, Zorn und die Leidenschaften überhaupt. Die Sittlichkeit besteht ihm nun in dem richtigen Verhältnis der sozialen und der egoistischen Affekte und in dem Fehlen derjenigen, die weder für das eigene noch für das Gemeinwohl dienlich sind*).

Damit kehrt Shaftesbury zu dem Grundgedanken der aristotelischen Ethik zurück: das Sittliche ist ihm das Maßvolle, Harmonische. Doch die Art der Maßbestimmung ist bei ihm eine andere: nicht allgemein in der richtigen Mitte zwischen entgegengesetzten Eigenschaften, sondern in der richtigen Mitte zwischen den auf das Gemeinwohl und den auf das eigene Wohl gerichteten Neigungen besteht ihm die Tugend. Indem er den sozialen Neigungen die gleiche Ursprünglichkeit einräumt wie den egoistischen, setzt er sich in den bestimmtesten Gegensatz zu Hobbes, aber auch zu Locke. Er denkt optimistisch von der menschlichen Natur. Nicht wild und feindselig gesinnt gegen seinesgleichen ist ursprünglich der Mensch, sondern friedlich und wohlwollend; aber freilich liegt dieser Kern der Menschenliebe meist nicht unmittelbar zu Tage, sondern er bedarf der Entwicklung und ist der Vervollkommnung fähig**). Dies leistet die sittliche Erziehung, und ganz besonders die Selbst-

*) An inquiry conc. virtue and merit, 1711. Deutsche Übersetzung in des Grafen v. Shaftesbury Werken, Bd. 2, Buch II, 1776. Vgl. auch v. Gizycki, Die Philosophie Shaftesburys, 1876, S. 73 ff.

**) Die Moralisten, eine philosophische Rhapsodie. Ebend. Tl. II, Abschn. 4.

erziehung, die uns über unser eigenes Wesen zu innerer Klarheit verhilft. Darum ist das Sittliche, so sehr es in der Natur begründet ist, doch eine Kunst, und es wird dadurch noch verwandter dem Schönen, dem es ohnehin durch den Begriff des Maßes und der Harmonie, dem beide sich unterordnen, nahe steht. Auch darin gleicht es dem Schönen, daß es unmittelbar und durch sich selbst Befriedigung schafft. Die Glückseligkeit ist daher ein Bestandteil der Sittlichkeit, nicht erst eine Folge derselben. Noch Locke hatte der Belohnungen und Bestrafungen, die an die Befolgung und Nichtbefolgung des Sittengesetzes gebunden sind, nicht entbehren können. Gegen diese Auffassung wendet sich Shaftesbury: die Sittlichkeit trägt ihren Lohn in sich selber; sie ist mit der höchsten inneren Befriedigung verbunden und bedarf daher nicht einer äußeren Richtschnur, an der sie gemessen wird, sondern sie selbst dient als Maßstab für den Wert aller Leistungen.

Hiemit verändert sich zugleich das Verhältnis des Sittlichen zum Religiösen. Dieses empfiehlt sich nur durch seine Übereinstimmung mit der natürlichen Sittlichkeit. Wenn wir an einen Gott glauben, so legen wir damit den Prädikaten gut und gerecht eine wahrhafte Existenz bei; darum können wir aber unmöglich diese Prädikate selbst wieder aus dem Willen Gottes ableiten. Ist auf diese Weise Shaftesbury eifrig bemüht, die Ethik aus den Banden der Theologie zu befreien, so ist er doch weit davon entfernt, den ethischen Wert der Religion gering zu achten. Die wahre Religiosität, der Glaube an eine Gottheit, die selbst ein Vorbild sittlicher Vollkommenheit ist, fördert die Sittlichkeit, indem sie uns antreibt, diesem Vorbilde nachzustreben. Dagegen sind der Aberglaube und der religiöse Fanatismus schlimmere Feinde derselben als der Atheismus: dieser verhält sich wenigstens indifferent, jene aber zerstören das natürliche Gefühl von Recht und Unrecht und erzeugen unsittliche Neigungen*).

In diesen Folgerungen tritt der Unterschied Shaftesburys von Locke und den Intellektualisten am schärfsten hervor. Eine innere Identität des Sittlichen und des wahrhaft Religiösen hatten auch diese gelehrt. Aber das religiöse Gebot galt ihnen als koordiniert dem natürlichen Sittengesetz; selbst Locke hatte zugestanden, daß das letztere durch jenes seine stärkste Bekräftigung empfange. Shaftesbury kehrt das Abhängigkeitsverhältnis um: das Sittengesetz

---

*) Über die Tugend, Buch I, Tl. 3.

hat sich nicht durch seinen religiösen Ursprung, sondern das religiöse Gebot hat sich durch seinen sittlichen Inhalt als wahr zu legitimieren. Viel bedeutsamer noch ist der Schritt, den er in der psychologischen Motivierung des Sittlichen tut, indem er hier mit dem Standpunkt der Reflexion und der Nützlichkeitserwägungen, den seine sämtlichen Vorgänger einnehmen, vollständig bricht. Das Urteil über Gut und Böse geht der Vorstellung des Guten und Bösen nicht voran, sondern folgt ihr nach. Ist auf diese Weise das natürliche Sittengesetz vor jeder Reflexion in uns wirksam, so kann aber sein Inhalt nur in einem Affekt oder in einem Verhältnis von Affekten bestehen; und da sich alles sittliche Handeln teils auf uns selbst, teils auf unsere Mitmenschen bezieht, so bietet sich unmittelbar die Harmonie zwischen den egoistischen und den sozialen Affekten als dieses Verhältnis dar. Ist so psychologisch das Sittliche von der Reflexion unabhängig, so kann nun endlich der Zweck desselben nicht mehr in der Aussicht auf Belohnungen und Bestrafungen, weder in diesem noch in einem jenseitigen Leben, bestehen; auch der Nutzen kann höchstens als ein Nebenerfolg der sittlichen Handlung, nicht als ihr letztes und hauptsächlichstes Ziel gelten. Als solches bleibt vielmehr die innere Glückseligkeit, die unmittelbar mit dem sittlichen Leben verbunden ist. So wird die Autonomie des Sittlichen nach allen Richtungen festgehalten. Das Sittliche ist autonom: 1) gegenüber der Religion, der es Gesetze gibt, statt solche von ihr zu empfangen; 2) nach seinen Motiven, denn es entspringt nicht aus der Reflexion über äußere Erfolge, sondern aus der menschlichen Organisation und den ihr eingepflanzten Affekten; 3) nach seinen Zwecken, denn diese bestehen nicht in dem äußeren Nutzen der Handlungen oder in ihrer Belohnung, sondern in dem inneren Gefühl der Beseligung, welches das sittliche Erlebnis begleitet.

Trotz der hohen Vorzüge, die diese Theorie durch die Trennung des Sittlichen von fremden Beweggründen und durch den Wert, den sie den Gefühlen und Affekten im Gegensatze zur Reflexion anwies, unverkennbar besitzt, konnte sie doch nicht in allen Beziehungen befriedigen. Besonders darin machte sich eine Lücke fühlbar, daß sie die Tatsache der sittlichen Verpflichtung nicht begreiflich machte. Je mehr sie bestrebt war, das Sittliche als ein natürliches Erzeugnis der menschlichen Organisation aufzufassen, umsomehr mußte ihr der Begriff der Pflicht unter den Händen entschwinden. Wie das Schöne, mit dem das Sittliche in nächste Verbindung

gebracht war, davon nichts enthält, so wurde höchstens die befriedigende Wirkung sittlicher Regungen verständlich, nicht die tiefe, mit dem ästhetischen Mißfallen unvergleichbare Unbefriedigung, die das Bewußtsein der Schuld begleitet. Die optimistische Weltanschauung des Philosophen gab allenfalls über die subjektiven Wirkungen des Guten, nicht über die des Bösen Rechenschaft. Hier hatten Locke und die Intellektualisten trotz ihrer mangelhaften psychologischen Auffassung den praktischen Forderungen mehr entsprochen, indem sie auf das subjektiv oder objektiv verpflichtende Gesetz hinwiesen, dessen Verletzung innere und äußere strafende Folgen nach sich ziehe. Hatte man diesen Weg der Reflexionsmoral als ungangbar erkannt, so erhob sich daher die Frage, ob nicht der verpflichtende Charakter des sittlichen Gewissens ebenfalls in der Gefühlsseite des Seelenlebens seinen Ursprung habe. Dies ist die Frage, die nunmehr in der folgenden Zeit von der schottischen Gefühlsmoral gestellt und, soweit es ihre Hilfsmittel erlauben, beantwortet wird.

In diesem Sinne ist der erste Vertreter dieser Moral, Francis Hutcheson, vor allem bemüht, den spezifischen Wert der sittlichen Gefühle sicher zu stellen, und sie von den ästhetischen, mit denen sie bei Shaftesbury zusammengeflossen waren, zu scheiden*). In einer bloßen Harmonie zwischen egoistischen und sozialen Trieben kann das Sittliche nicht bestehen; hiegegen spricht das unbedingte Übergewicht, das in unserer Beurteilung der Sympathie gegenüber allen selbstischen Neigungen eingeräumt wird. Nicht eine solche Harmonie, sondern der Sieg der reinen uninteressierten Liebe über alle andern Willensrichtungen erweckt unsere Zustimmung. Frömmigkeit und Güte sind daher nach Hutcheson die einzigen Tugenden; die eigene Vervollkommnung hat nur dann einen Wert, wenn sie sich auf diese Tugenden gegen Gott und die Mitmenschen bezieht. Der Sieg der selbstlosen Neigungen kann aber nur durch einen spezifischen Affekt der Billigung zu stande kommen, der sich mit jeder wohlwollenden Regung verbindet. Dieser beruht weder auf der Reflexion über den Nutzen einer Handlung, noch auf einem göttlichen Machtgebot, noch auf der Erkenntnis der Wahrheit gewisser Sätze, sondern er ist ein angeborener Sinn oder Instinkt, der jedoch verschiedene Grade der Entwicklung unterscheiden läßt. Die Vernunft hat somit für das Sittliche nicht, wie

*) Philosophia moralis, 1745, lib. I, cap. I, § 9—13, cap. II, § 5—12, cap. V.

es die Verstandesmoral voraussetzt, eine primäre, sondern bloß eine sekundäre Bedeutung, insofern sie uns die sittlich wertvollen Genüsse von den wertlosen unterscheiden lehrt, und zur Erkenntnis der sittlichen Weltordnung und der sie erhaltenden Macht und Güte Gottes verhilft. Dieser Gedanke ist zugleich maßgebend für das Verhältnis zur Religion. Der Hauptwert dieser liegt in den unendlichen sittlichen Eigenschaften, die wir Gott beilegen; der äußere Kultus aber ist in einem Trieb nach gemeinsamer Gottesverehrung und damit in der nämlichen geselligen Natur des Menschen begründet, aus der alle wohlwollenden Neigungen entspringen*).

Indem Hutcheson der Verstandestätigkeit durchaus nur eine untergeordnete Bedeutung auf sittlichem Gebiete zugesteht, hat in ihm die Richtung der Gefühlsmoral eigentlich schon ihren Höhepunkt erreicht. Sie war jedoch zugleich in eine Einseitigkeit verfallen, die ihre Korrektur erforderlich machte. Einseitig war sie in doppelter Beziehung: einmal, weil sie den sittlichen Affekt nur in das Wohlwollen verlegte und deshalb der persönlichen Tüchtigkeit nur von diesem Gesichtspunkte aus einen sittlichen Wert zugestand; sodann, weil sie nicht bloß die sittlichen Gefühlsregungen, sondern auch die Billigung und Mißbilligung, die doch immer eine gewisse Vergleichung und Beurteilung voraussetzen, für den Affekt in Anspruch nahm. In beiden Beziehungen wird Hutcheson durch David Hume ergänzt und weitergebildet**). Indem dieser den ersten jener Mängel zu beseitigen sucht, verlegt er wieder, wie Shaftesbury, das Sittliche in eine harmonische Vereinigung von Eigenschaften, unter denen er neben den sozialen auch individuelle, die ihrem Träger selbst zum Nutzen gereichen, und andere, die gleichzeitig dem Handelnden und seinen Nebenmenschen vorteilhaft sind, anerkennt***). Hume verlangt daher eine vollkommene Ausbildung aller dieser Seiten der Menschennatur. Da sie auf natürlichen Anlagen beruhen, so bekämpft er diejenigen Ethiker, die in der Freiwilligkeit gewisser Handlungen ein Kennzeichen ihres sittlichen Charakters sehen.

---

*) Ebend. cap. IV.

**) Mit Hume berührt sich auch in seiner ethischen Theorie sein Zeitgenosse David Hartley, insofern er hier ebenfalls der Assoziation eine wichtige Rolle zuweist. Er steht aber durch seine intellektualistische Anwendung dieses Prinzips außerhalb der Entwicklung der Gefühlsmoral, und nähert sich durch seine Auffassung der Religion der Cambridger Schule. Vgl. über ihn Jodl a. a. O. S. 196 ff.

***) Inquiry conc. the principles of morals, Sect. IX.

Vielmehr erscheint ihm eine Handlung darum nicht minder wertvoll, wenn sie aus der natürlichen Anlage des Charakters mit innerer Notwendigkeit folgt*). Läßt er in dieser Beziehung wieder das Sittliche mit dem Natürlichen zusammenfließen, so hebt er aber doch einen wesentlichen Unterschied desselben von andern natürlichen Gefühlen hervor. Er besteht darin, daß unsere moralischen Affekte nicht bloß, wie die sinnlichen, von dem augenblicklichen Genuss angeregt werden, sondern daß sie eine vollkommen objektive und uninteressierte Beschaffenheit gewinnen, indem wir moralisches Wohlgefallen an Handlungen empfinden, die uns selbst nicht den geringsten Nutzen, ja die uns unter Umständen Schaden bringen, oder indem wir die sittliche Größe von Personen bewundern, die in einer längst entlegenen Zeit gelebt haben. Dieses allgemeine Wertgefühl für moralische Eigenschaften und Handlungen ist die Sympathie. In seinem älteren Werke „über die menschliche Natur" sucht er diese aus dem auch auf andern Gebieten von ihm zur Geltung gebrachten Assoziationsprinzip abzuleiten. Ursprünglich errege bei moralischen Eindrücken das Nähere unser Gefühl intensiver als das Fernere. Aber durch Erfahrung lernten wir allmählich unsere Gefühle und die Werturteile, die sich auf sie gründen, von diesem Einfluß befreien, und es nehme dann im Gegenteil durch die Wirkung, welche die Grösse der Entfernung auf die Einbildungskraft ausübe, unsere Bewunderung mit der zeitlichen Ferne der Personen oder Handlungen zu**). Dieses Gefühl der Sympathie, das wir so für Handlungen empfinden, die uns selbst durchaus nicht berühren, hat aber gleichwohl nach Hume eine egoistische Wurzel. Denn wir würden Sympathie mit der Tugend nicht fühlen, wenn wir uns nicht selbst in Gedanken an die Stelle derjenigen versetzten, die Nutzen und Vorteil von der tugendhaften Handlung davontragen. Die Sympathie Humes ist somit sehr verschieden von jenem Affekt des Wohlwollens und der allgemeinen Menschenliebe, den Hutcheson zur Basis seiner ethischen Theorie gemacht hatte. Dieser ist selbstlos, jene stammt ursprünglich aus der Selbstliebe. Nur im Endziel treffen beide zusammen, indem sie das Zustandekommen interesseloser sittlicher Werturteile und Handlungen fordern***).

In allen diesen Ausführungen steht Hume auf dem Boden der

*) Inquiry etc., App. IV.

**) Treat. on hum. nature, B. II, P. III, Sect. VII, VIII.

***) Treat., B. III, P. I, III, Sect. I. Inquiry etc., Sect. V, P. II und App. II.

Gefühlsmoral. Teils erweitert er den einseitigen Sittlichkeitsbegriff Hutchesons, teils ist er bemüht, eine tiefere psychologische Motivierung der sittlichen Billigung und Mißbilligung zu gewinnen. Doch eine Schwäche hat diese Motivierung. Indem sie zwischen den sittlichen und andern natürlichen Affekten keinen prinzipiellen Unterschied anerkennt, gibt auch sie wiederum über die Entstehung sittlicher Normen von verpflichtender Kraft und über die eminente Wertdifferenz, die infolgedessen zwischen dem Sittlichen und allen andern Lebensgebieten entsteht, keine zureichende Rechenschaft. Diese Lücke, die ihm nicht entgehen konnte, ist es vielleicht gewesen, die Hume veranlaßte, zur Ergänzung seiner Theorie wesentliche Bestandteile der bisherigen Reflexionsmoral zu Hilfe zu nehmen.

Während nämlich alle sonstigen sittlichen Urteile nach ihm auf Sympathie und demnach indirekt auf der Selbstliebe beruhen, soll es eine moralische Eigenschaft geben, die von vornherein vollkommen selbstlos auftrete und daher auch aus dem Sympathiegefühl nicht abgeleitet werden könne: die Gerechtigkeit*). Soweit unsere natürlichen Gefühle uns bestimmen, sind wir parteiisch für uns selbst und ungerecht gegen andere. Auch die Sympathie kann daran nichts ändern, da auch bei ihr das Ich den Mittelpunkt bildet, auf den sich schließlich alle Affekte und Urteile beziehen. Bei der Gerechtigkeit ist dies anders. Sie kann daher, wie Hume meint, nicht zu den natürlichen Tugenden gerechnet werden: sie ist keine dem Menschen ursprüngliche Eigenschaft, beruht nicht auf einem unmittelbaren Gefühl, sondern setzt Verstand und Überlegung voraus. Insofern ist sie eine künstliche Schöpfung, womit freilich keineswegs gesagt sein soll, daß ihre Entwicklung auch unterbleiben könnte; vielmehr ist diese ebenso notwendig wie die der übrigen sittlichen Eigenschaften. Doch während die letzteren aus der ursprünglichen Natur des Menschen hervorgehen, ist jene eine Art Erfindung zu nennen, die erst auf Grund der Erwägung der Verhältnisse sich vollzieht, in denen sich der Mensch zu andern Menschen, namentlich mit Rücksicht auf das ihm und ihnen zugehörige Eigentum, befindet. Die Entstehung der Gerechtigkeit setzt also nicht bloß mancherlei empirische Bedingungen, sondern auch eine Reflexion über diese voraus. Sie kann nur aus der Erwägung entspringen, daß wir durch eine Einschränkung unserer selbstischen Triebe mehr gewinnen, als wenn wir denselben frei die Zügel schießen lassen. So ist der Gerechtigkeitssinn

*) Treat., Bd. III, P. II. Inquiry, Sect. III.

eine Korrektur der natürlichen Triebe, die schließlich ebenso wie diese in der Selbstliebe ihre letzte Quelle hat. Eine solche Korrektur, meint Hume, müsse von Anfang an die Reflexion gegenüber den natürlichen Trieben ausgeübt haben, und es seien darum die Annahmen eines Naturzustandes, wo die letzteren allein geherrscht hätten, eines ursprünglichen Kampfes aller mit allen oder eines goldenen Zeitalters, lediglich als Fiktionen anzusehen*). Solche Fiktionen könnten als Gedankenexperimente einen gewissen Wert beanspruchen, indem die Annahme eines egoistischen Naturzustandes uns die Unmöglichkeit auch nur der kürzesten Dauer desselben veranschauliche, während umgekehrt die eines goldenen Zeitalters uns belehre, daß, wenn jeder Mensch von Wohlwollen gegen alle andern beseelt wäre, oder wenn die Natur für alle Bedürfnisse reichlich gesorgt hätte, die Tugend der Gerechtigkeit überflüssig sein würde.

Bei dieser Herleitung der Gerechtigkeit aus dem mäßigenden Einflusse der Reflexion auf die Affekte wird Hume augenscheinlich durch die Idee der Entstehung des positiven Rechtes geleitet. Da er dieses mit seinem ganzen Zeitalter für eine von Grund aus willkürlich und planmäßig entstandene Schöpfung hielt, so lag ihm der Gedanke nahe, auch die ethische Eigenschaft, auf der alle Rechtsbildung beruht, die Gerechtigkeit, als eine Art Erfindung zu betrachten. Indem nun aber in seinem Moralsystem die Gerechtigkeit unter allen Tugenden die herrschende Stellung einnimmt, gewinnt praktisch das Moment der Reflexion das Übergewicht über die Gefühlsmoral, von der er ausgegangen war.

Auch der Religion steht Hume wieder skeptischer gegenüber als Hutcheson. Seine Ansicht, soweit sie in den „Dialogen über natürliche Religion“ hervortritt, scheint im wesentlichen die Baconische zu sein: eine abergläubische Religion ist schlimmer als gar keine. Ja er geht noch weiter: eine reine Religion enthält zwar notwendig immer zugleich eine reine Sittenlehre, aber diese letztere kann darum doch nicht höher stehen, als eine reine Sittenlehre überhaupt**). Als Resultat bleibt also, daß die Religion an und für sich für die Sittlichkeit wertlos ist, daß sie derselben zwar Gefahren, aber keine Vorteile zu bringen vermag, die nicht auch anderweitig zu erreichen wären. In diesen Anschauungen geht Hume so weit wie irgend

*) Inquiry, Sect. III, P. I.

**) Dialogues conc. natural religion, P. XII.

einer der englischen Freidenker des 18. Jahrhunderts; von den meisten derselben scheidet ihn aber die tiefere und umfassendere Begründung, die er seiner Ethik zu geben sucht. Dennoch ist es der Reflexionsstandpunkt, den Hume so ganz und gar der Religion gegenüber einnimmt, der auch seine Ethik zu einer zwiespältigen macht. Sein Versuch, aus einem harmonischen Zusammenwirken verschiedenartiger Affekte die Tatsachen des sittlichen Lebens abzuleiten, wird von dem Zweifel durchkreuzt, ob ein so interesseloser Affekt wie die Gerechtigkeit auf dem egoistischen Boden menschlicher Gefühlsregungen möglich sei; und dieser Zweifel veranlaßt ihn, seine Affekttheorie durch ein Hereinziehen verstandesmäßiger Reflexion zu ergänzen, die wesentlich von egoistischen Gesichtspunkten ausgeht. Denn nicht nur wird der Begriff der Gerechtigkeit durch die Einschränkung auf die Eigentumsverhältnisse, sondern es wird auch der des Eigentums selbst in egoistischem Sinne verengt, da Hume nur den Privatbesitz als wahren Besitz anerkennt und zu dem Behuf z. B. die Fiktion einführt, der Strom, der durch einen Staat fließe, gehöre nicht diesem, sondern streng genommen komme jedem einzelnen Staatsbürger ein Eigentumsanteil zu. Niemand kann über den Horizont seines Zeitalters hinausblicken. Gerade in solchen Einzelheiten zeigt es sich, wie sehr der Gesichtskreis der Humeschen Ethik von der individualistischen Gedankenrichtung beeinflußt wird, die für alle Moralsysteme dieser Zeit bestimmend ist. Hievon abgesehen konnte aber immerhin der nicht zu verkennende Zwiespalt der Gedanken den Widerspruch herausfordern; und in der Tat sucht der Nachfolger Humes, Adam Smith, diesen Zwiespalt zu beseitigen, indem er zu Hutchesons Anschauungen zurückkehrt, sie aber unter Anknüpfung an Humes Untersuchung erweitert.

Mit Adam Smith beginnt zugleich auf diese Entwicklung einer psychologischen Ethik ein neues Gebiet einen maßgebenden Einfluß zu gewinnen, die Nationalökonomie. In seiner Wirtschaftstheorie betrachtete Smith als das bestimmende Motiv des wirtschaftlichen Handelns den uneingeschränkten Egoismus. Indem er erkannte, daß eine exakte Theorie des wirtschaftlichen Verkehrs nur auf dieser Grundlage zu gewinnen sei, war er jedoch keineswegs der Meinung, der Egoismus überhaupt sei die einzige Triebfeder menschlichen Wollens. Vielmehr, wie nicht alles Handeln in der wirtschaftlichen Tätigkeit des Menschen aufgeht, so war er auch von vornherein der Überzeugung, daß neben jenen egoistischen noch andere, un-

eigennützige Triebe bestimmend seien, und er betrachtete es insbesondere als eine notwendige Forderung, daß das Recht, da es der allgemeinen Wohlfahrt diene, wesentlich auf solche uneigennützige Triebe gegründet sein müsse. So beruhten ihm denn Nationalökonomie und Rechtsphilosophie nicht nur auf verschiedenen, sondern auf entgegengesetzten Seiten des menschlichen Wesens; und das egoistische Grundmotiv seiner Wirtschaftstheorie, weit entfernt seine ethischen Anschauungen im gleichen Sinn zu beeinflussen, ließ ihn vielmehr dahin streben, den Egoismus ganz aus der Moral zu verbannen. Das ist nun, wie er in dem sein Werk beschließenden Überblick über die verschiedenen Moralsysteme andeutet, nur möglich, wenn man das Gefühl zur ausschließlichen Quelle des sittlichen Willens macht*). Die Reflexionsmoral begeht daher, wie Smith treffend zeigt, den Fehler, daß sie die nachträgliche Beurteilung der Handlungen zur Ursache derselben erhebt. Die Selbstliebe aber ist viel mehr ein negativer als ein positiver Faktor des sittlichen Geschehens; denn das sittliche Bewußtsein betätigt sich überall in dem vielfach im Widerstreit mit der Selbstliebe liegenden Sympathiegefühl. Den Begriff des letzteren faßt er jedoch weiter und tiefer auf, als es von seinen Vorgängern geschehen war. Hume insbesondere hatte nur dessen objektive Seite berücksichtigt**). Wir fühlen nach ihm Sympathie mit sittlichen Handlungen, auch wenn sie uns selbst nichts angehen, indem wir uns an die Stelle dessen versetzen, dem dadurch ein Vorteil zugefügt wird. Damit war in die Humesche Theorie trotz ihrer emotionalen Grundlage von vornherein die utilitarische Tendenz gekommen. Smith ergänzt den Begriff, indem er die subjektive Seite hinzufügt. Wir fühlen nicht bloß deshalb Sympathie mit der sittlichen Handlung, weil wir uns an die Stelle des von ihr Betroffenen denken, sondern auch weil wir uns in die Seele des Handelnden selbst versetzen. Die nämliche Befriedigung, die dieser über sein eigenes Tun empfindet, fühlen wir mit. Diese Veränderung des Sympathiebegriffs, so geringfügig sie auf den ersten Blick erscheinen mag, hat den weittragendsten Einfluß auf die Auffassung des sittlichen Tatbestandes. Ist es bei Hume schließlich der äußere Erfolg, der über Wert oder Unwert einer Handlung ent-

*) Theory of moral sentiments, zuerst 1759 erschienen. Deutsche Übersetzung nach der 3. Aufl., Braunschweig 1770, Tl. VI, Abschn. III. Vgl. ausserdem Joh. Schubert, Adam Smiths Moralphilosophie, Philos. Studien VI, S. 552 ff.

**) a. a. O. Tl. II, Abschn. II ff.

scheidet, da ja nur nach ihm der Vorteil sich bemißt, der aus ihr für Andere hervorgeht, so liegt für Smith der Schwerpunkt der Beurteilung in der Gesinnung. Denn um von der Handlung des Andern sympathisch berührt zu werden, muß sie in uns die Vorstellung erwecken, daß sie aus einer sittlichen Gesinnung hervorgehe. Nicht mehr auf dem äußeren Erfolg, sondern auf den Motiven des Handelns beruht daher jetzt der sittliche Charakter desselben. Damit wird den Nützlichkeitsmaximen nicht jede Bedeutung genommen, aber es wird ihnen eine sekundäre Rolle zugewiesen. Wenn sie auch an sich mit der sittlichen Gesinnung nichts zu tun haben, so können sie doch die Motive verstärken, und selbst bei der Beurteilung derselben den günstigen Eindruck erhöhen.

Neben dem subjektiven räumt sodann Smith nicht minder dem objektiven Sympathiegefühl seinen Wert ein; nur sucht er auch dieses psychologisch genauer zu bestimmen. Hier versetzen wir uns nicht in die Seele des Handelnden, sondern in die Seele desjenigen, der von der Handlung betroffen wird. Handlungen anderer Personen erregen aber in uns Dankbarkeit, wenn wir uns durch sie verpflichtet fühlen, einen Rachetrieb, wenn wir uns verletzt fühlen. Das objektive Sympathiegefühl ist daher allgemein ein Vergeltungstrieb in welchem die Momente der Dankbarkeit und Rache vereinigt sind. Diese tiefere Erfassung der Sympathie führt nun einen wichtigen Schritt über Hume hinaus. Eines der bedeutsamsten ethischen Motive hatte dieser noch in die Reflexion verlegt: die Gerechtigkeit. Smith sucht in dem Vergeltungstrieb die emotionale Wurzel der Gerechtigkeit nachzuweisen. Diese ist nur der verallgemeinerte Vergeltungstrieb, und damit ist sie auf die nämliche Grundlage gestellt mit den natürlichen Tugenden. Dies ist insbesondere von weittragender Bedeutung für die Rechtstheorie, deren Gegensatz zur Wirtschaftstheorie hier deutlich hervortritt. Bei der Gestaltung des objektiven Rechts wird der Überlegung und Einsicht voller Spielraum gelassen, aber dasselbe wird nicht ganz und gar als ein Erzeugnis der Willkür betrachtet, wie Hume, hier den Spuren Lockes folgend, noch angenommen hatte. Nur daraus, daß auch die Gerechtigkeit aus dem Gefühl entspringt, ist, wie Smith hervorhebt, der Wertunterschied des Sittlichen von andern Gebieten des menschlichen Interesses erklärbar, mit denen es so oft verwechselt worden ist, wie von dem Nützlichen, dem Passenden, dem Vernunftgemäßen*). Hume hatte,

*) a. a. O. S. 202 ff.

indem ihm das Sittliche in seiner Gefühlsgrundlage mit dem Natürlichen, in seiner Ergänzung durch die Gerechtigkeit mit dem Klugen und Nützlichen zusammenfloß, für diesen Wertunterschied keine Erklärung gegeben. Smith bemerkt, auch die Vergeltungsgefühle würden, wenn sie, wie die sinnlichen Affekte, individuell beschränkt blieben, niemals zu dieser dominierenden Stellung gelangen können. Aber es unterscheide sie eben der Umstand, daß sie sofort durch Sympathie auf andere Personen übertragen würden, und daß jedermann von dieser Übertragung ein Bewußtsein besitze. Der Handelnde wisse, daß seine Tat nicht bloß in dem Betroffenen, sondern vermöge der objektiven Sympathie in allen Andern Vergeltungsgefühle wachrufe, und daß sich diese wieder vermöge der subjektiven Sympathie weniger auf den Erfolg der Handlung als auf ihre Motive beziehen. In dem Bewußtsein dieser Übertragung der Vergeltungsgefühle besteht ihm das Gewissen, das demnach, ebenso wie der auf ihm beruhende Wert des Sittlichen, in der Gesellschaft seine Quelle habe*). Der Religion aber erkennt Smith, wieder im Unterschiede von Hume, eine große ethische Bedeutung deshalb zu, weil sie das hauptsächlichste Mittel sei, den allgemeinen Sittengeboten größeren Nachdruck zu geben und das natürliche Pflichtgefühl zu verstärken. Selbst den unvollkommeneren heidnischen Religionen fehle dieser moralische Wert nicht ganz, da sie, trotz ihrer niedrigen Vorstellungen von den Göttern, in diesen die Vollstrecker des Sittengesetzes erblickten**).

Mit Adam Smith hat die Moralphilosophie der englischen Aufklärung ihren Abschluß und zugleich ihren Höhepunkt erreicht. Die von Hume begonnene psychologische Analyse des Sittlichen ist von ihm mit einer für den Zustand der Psychologie seiner Zeit bewundernswerten Meisterschaft zu Ende geführt und von den heterogenen Bestandteilen der Verstandesmoral, die von Hume nicht überwunden waren, befreit worden. In dieser psychologischen Richtung besteht seine Stärke, aber auch seine Schwäche. So fein seine Zergliederung der sittlichen Motive ist, und so vortreffliche Dienste ihm in dieser Beziehung seine Entdeckung des subjektiven Sympathiegefühls leistet, so läßt doch gerade die Einführung des letzteren eine Lücke, die bei Hume vermöge der von ihm versuchten Ableitung der Gerechtigkeit aus der Reflexion minder bemerkbar gewesen war. Wenn wir

*) Ebend., Tl. III, S. 261 ff.
**) Ebend., 3 Hauptst., S. 311 ff.

Sympathie fühlen mit der Gesinnung des tugendhaft Handelnden, weil wir über unsere eigene sittliche Gesinnung Befriedigung empfinden, so ist damit über den letzten Grund dieser Befriedigung keine Rechenschaft gegeben. Die Berufung auf ein unmittelbares Gefühl schiebt die Frage hinaus, aber beantwortet sie nicht; denn es frägt sich eben, welche Motive dieses Gefühl hat. Wenn Smith die Liebe zum Ehrenvollen und Edlen, das Streben nach einem großen und würdevollen Charakter als solche Motive bezeichnet, so ist das ein Zirkel, denn es bleibt festzustellen, worin die Vorstellungen des Ehrenvollen, Edlen u. s. w. bestehen. Auch nach der psychologischen Seite hat also Smith den innersten Kern der ethischen Frage nicht aufgeschlossen. Dazu kommt, daß die psychologische Frage nicht die einzige ist. So sehr Smith mit Erfolg bemüht war, den Wertunterschied der sittlichen Urteile vor andern klarzumachen, so gelang es ihm doch nicht, den Hauptgrund dieses Wertunterschieds, den normativen Charakter des Ethischen darzutun.

Neben dem, was sie durch ihre psychologische Betrachtung des ethischen Problems bleibend geleistet, hat jedoch diese ganze Entwicklung der Gefühlsmoral von Hutcheson bis auf Smith noch eine große historische Mission erfüllt. Die Gedankenwelt der Aufklärungszeit hatte in der Reflexionsmoral ihren adäquaten Ausdruck gefunden. Indem die psychologische Vertiefung in die ethischen Probleme die Voraussetzungen jener Reflexionsmoral zerstörte, wurden die Ideale der Aufklärung selbst in Frage gestellt. In nichts zeigt sich das Schwanken zwischen den Traditionen der Aufklärung und der neuen Gedankenrichtung, die sich hier unversehens anbahnt, augenfälliger als in der Frage über den ethischen Wert der Religion, bei welcher der bei aller Psychologie konsequente Aufklärer Hume vor allem an die Gefahren des Aberglaubens und des Fanatismus denkt, indes der von dem Grundgedanken der Gefühlsmoral stärker erfaßte Adam Smith selbst die niederste Religion noch für besser hält als gar keine.

e. Die Aufklärung in Frankreich und die Revolution.

Verhältnismäßig spät ist die dritte der drei großen Kulturnationen, die sich an der Bewegung der Verstandesaufklärung beteiligten, die französische, von dieser Bewegung erfaßt worden. Auch fand dieselbe bei ihr wesentlich andere Bedingungen vor als in den übrigen Ländern. Gleich schwer lasteten hier der Druck des Despotismus und der Hierarchie, die Härten des Feudalsystems und das

Unrecht der unzähligen Privilegien aller Art auf dem Volke*). Die Schriften Lockes und der englischen Freidenker, die Fortschritte der Naturwissenschaft wirkten hier mächtig auf die führenden Geister. Aber diese standen ganz anders jenen neuen Welt- und Lebensanschauungen gegenüber, als die Engländer im sicheren Besitz ihrer Freiheiten, oder als die mit ihren beschränkten Verhältnissen zufriedenen Deutschen. Hatte Locke bei seiner Theorie der Teilung der Gewalten die politischen Zustände, die ihn umgaben, vor Augen, so mußte Montesquieus Fortbildung dieser Theorie seinen Landsleuten als ein erträumtes Ideal erscheinen. Hatte Newton in seinem mechanischen Weltsystem im letzten Grunde überall den Hinweis auf den Finger Gottes gesehen, so versäumte Voltaire nicht, in seiner populären Bearbeitung dieses Systems auf die Unvereinbarkeit der neuen Anschauungen mit den überlieferten religiösen Vorstellungen hinzuweisen. Je schwerer Despotismus und Glaubenszwang auf den Gemütern lasteten, umso heftiger wurde die Gegenwirkung des neu sich regenden Geistes der Aufklärung, umso unumschränkter das Siegesbewußtsein, in welchem, selbst die radikalsten der englischen Freidenker hinter sich lassend, diese Aufklärung alle Probleme zu lösen und die Fesseln aller Vorurteile zu sprengen meinte, in denen bis dahin die Menschheit geschmachtet. So hat denn diese Bewegung von frühe an eine revolutionäre Tendenz. Von dieser Tendenz ist nicht bloß die Aufklärung selbst erfüllt, sondern in nicht minderem Grade der Kampf gegen dieselbe, den der extreme Kultus der Verstandesreflexion hier frühe schon erweckt hat.

Auf ethischem Gebiet ist der Hauptrepräsentant der französischen Verstandesaufklärung Helvetius**). Bei ihm, wie bei den andern Vertretern der gleichen Richtung, verbindet sich mit dem Kampf gegen die bestehenden Übel ein hochgesteigerter praktischer Idealismus und Optimismus. Diese Schriftsteller fühlen sich als die Träger einer neuen Weltentwicklung. Ihre Beredsamkeit richtet sich nicht bloß gegen die Last verkehrter sozialer Institutionen, gegen das Joch der Vorurteile und des Aberglaubens, unter welchem die Menschheit schmachtet, sondern sie entwerfen auch das ideale,

*) Vgl. hierzu die vorzügliche Darstellung des vorrevolutionären Frankreich im 1. Bande von H. Taines Entstehung des modernen Frankreich. Deutsch von L. Katscher.

**) De l'esprit. Paris 1758. Deutsche Ausgabe, mit einer Vorrede von Gottsched, 1760. De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation. Oeuvr. posth. Londres 1773.

glänzende Bild einer künftigen Herrschaft der Vernunft. Hier sollen jeden nur noch die edelsten Motive gegen seine Mitmenschen beseelen. An Stelle der bestehenden Ungerechtigkeit und Ungleichheit soll allgemeine Gleichheit und Brüderlichkeit, an die Stelle des Zwangs und des sozialen Unglücks allgemeine Freiheit und Glückseligkeit treten. Zu diesem idealen Zustande stehen dann freilich die Mittel, die ihn herbeiführen sollen, in einem seltsamen Kontraste. Alle Aufopferung für andere und alle sozialen Tugenden meint man mit der englischen Reflexionsmoral direkt aus der Selbstliebe ableiten zu müssen. Aufklärung der Menschen über ihren eigenen Nutzen erscheint daher als das beste Hilfsmittel, um jenen Zustand allgemeiner Glückseligkeit herbeizuführen. Dabei leugnet namentlich Helvetius keineswegs, daß der Mensch dazu gelangen könne, das allgemeine Wohl über sein persönliches zu stellen; ja er fordert geradezu für seinen Idealzustand der Gesellschaft, daß möglichst viele zu uninteressierten Handlungen befähigt werden. Aber er ist der Meinung, daß sich eine derartige Gesinnung aus dem ursprünglichen Egoismus durch die verwickelten Einflüsse des Lebens, namentlich der Erziehung, der Gesetzgebung und persönlichen Lebenserfahrung, hervorbilden werde. Eine Erklärung, wie dies möglich sei, hat er freilich kaum zu geben versucht. Jener Forderung der Gleichheit, deren Erfüllung von einer idealen Zukunft erwartet wird, steht aber anderseits die Fiktion eines absolut gleichen Anfangszustandes aller Menschen gegenüber, die sich bei Helvetius und den meisten seiner Gesinnungsgenossen in die Annahme einer ursprünglichen Gleichheit der menschlichen Anlagen und Charaktereigenschaften umwandelt. Die Kehrseite eines solchen Glaubens bildet dann die Voraussetzung, daß Erziehung, Unterricht und Gesetzgebung einen allmächtigen Einfluß auf den Menschen ausüben könnten. Je mehr man geneigt ist, alle sozialen Schäden auf die Mißstände der bestehenden Einrichtungen zurückzuführen, umsomehr meint man von deren Reform das Heil der Zukunft erwarten zu dürfen. Bei Helvetius, wie in Holbachs „System der Natur“, begegnet man daher der bestimmten Zuversicht, weise Gesetzgeber seien im stande, den natürlichen Egoismus des Menschen so zu erziehen und zu lenken, daß er nur noch zum Heil der Mitmenschen ausschlagen, und daß er mithelfen werde, die allgemeine Glückseligkeit zu fördern. Wie jene weisen Gesetzgeber dies anfangen, ja wie solche unter den bestehenden Bedingungen überhaupt entstehen können, und aus welchen Gründen sie ihren natürlichen Egoismus im Interesse des Gemein-

wesens unterdrücken sollen, darüber fehlt es freilich wieder an jedem Aufschluß.

Erscheinen in dieser Literatur die Schwächen der Verstandesaufklärung, ihr Mangel an Vertiefung in die wirklichen Motive des menschlichen Tuns und ihr Konstruieren nach willkürlichen Voraussetzungen, auf das äußerste gesteigert, so ist es nun aber auf der andern Seite wiederum nicht die besonnene Kritik, die den Kampf gegen diese überklug berechnende Verstandesmoral aufnimmt und schließlich den Sieg davonträgt, sondern die stürmische Leidenschaft und die von wirklichen, freilich an sich ebenso unerreichbaren Idealen getragene Begeisterung. Der Führer dieser Gegenströmung ist Rousseau*). Er ist an Macht der Beredsamkeit und an originaler Kraft der Gedanken den Helvetius und Holbach weit überlegen. Seine Auffassung der menschlichen Natur, seine Ansichten über die Erziehung des Menschen und über die Wege, auf denen die erhoffte Vollkommenheit der künftigen Gesellschaft herbeigeführt werden solle, sind von den ihrigen völlig abweichende. Aber in seinen praktischen Idealen ist er schließlich mit ihnen einig. Die Bedrückung, die Ungleichheit, der Aberglaube, sie sollen aufhören. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sollen die Losung sein. Auch sind Rousseaus Anschauungen nicht weniger wie die seiner Gegner ein Nachklang der englischen Moralphilosophie. Wie jene die Reflexionsmoral übertreibend und einseitig sich zu eigen gemacht hatten, so Rousseau die englische Gefühlsmoral. Mit dieser entspringt ihm das Sittliche nicht aus selbstsüchtiger Überlegung, sondern es ist das natürliche Produkt eines von den Schäden der Kultur noch unberührten Gefühls. Von einer psychologischen Analyse dieses Gefühls, dessen Begriff ihm bald mit dem des Gewissens, bald mit dem der Vernunft zusammenfließt, ist freilich keine Rede. Wohl aber wiederholt sich der Gegensatz der verwandten englischen Richtungen ebenfalls in übertreibender Weise darin, daß, während Helvetius und seine Genossen zur Herbeiführung eines glücklicheren Zustandes vor allem Aufklärung der Menschen über ihre wahren Interessen und zu diesem Zweck die Verbreitung einer aufgeklärten Philosophie verlangen, Rousseau alle Kultur und Wissenschaft als verderblich

*) Außer dem „Emile“ und dem „Contrat social“ (beide zuerst 1762) kommen noch in Betracht der „Discours sur les sciences et les arts“ (1749) und der „Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes“ (1752), in dem Emile besonders auch die „Confession de foi du Vicaire Savoyard“ (IV).

verwirft und Rückkehr zu einem ursprünglichen idealen Naturzustand fordert. Doch da auch der Materialismus die Zustände, die er von der herbeizuführenden neuen Kultur erwartet, als eine Art „Rückkehr zur Natur“ preist, so sind selbst hierin beide Richtungen verwandter, als sie äußerlich scheinen. Beide vereint in der Tat nicht nur die revolutionäre, sondern auch die individualistische Tendenz, die Rousseau zum beredten Verteidiger des von allen mit allen geschlossenen Gesellschaftsvertrags und einer aus der Gleichheit der Rechte abgeleiteten absoluten Volkssouveränität macht. Dies ist aber zugleich der Punkt, wo der schwärmerische Gefühlsenthusiast Rousseau über die Männer der Verstandesaufklärung den Sieg davonträgt, nicht bloß in dem unmittelbaren literarischen Erfolg seines Werkes, sondern auch in der ungeheuren praktischen Wirkung, die dieses Werk ausüben sollte, einer Wirkung, mit der vielleicht kein anderes Literaturerzeugnis des 18. Jahrhunderts sich messen kann. So vieles die Helvetius und Holbach über die künftige Verbesserung der Gesellschaft gepredigt hatten, an greifbaren praktischen Vorschlägen, wie diese Verbesserung in die Wege zu leiten sei, hatten sie es gänzlich fehlen lassen. Rousseau dagegen stellte in seinem „Contrat social“ in klaren Umrissen das Bild des neuen Staates hin, wie er sein solle, das Bild eines Staates, der, aus dem übereinstimmenden Willen der Einzelnen hervorgegangen, in seiner Entstehung die Gleichheit Aller verbürge, während durch die fortdauernde Mitwirkung dieser an den Entschlüssen des gemeinsamen Willens die Freiheit der Einzelnen so weit gewahrt bleibe, als es mit der notwendigen Unterordnung unter jenen Willen vereinbar sei. Dieses Staatsideal Rousseaus hat zweimal in die Geschicke der Welt mitbestimmend eingegriffen: in der Neuen Welt, als nach dem nordamerikanischen Befreiungskrieg die vereinigten Staaten ihre Konstitutionen entwarfen; und dann in Frankreich selbst, als die Revolution zwar nicht den „Contrat social“ zur Ausführung brachte, wohl aber sich dessen Prinzip der Unterordnung des Einzelnen unter den allgemeinen Willen in seinen äußersten Konsequenzen zu eigen machte. An der Spitze der Revolution kämpften die Schüler Holbachs wie Rousseaus. Als die Hébert und Marat die alte Religion abschafften, um eine symbolische „Göttin der Vernunft“ auf den Thron zu setzen, konnte es wohl scheinen, als sei Holbachs „System der Natur“ die Bibel der Revolution geworden. Aber als kurz darauf Robespierre feierlich den Kultus des „höchsten Wesens“ wieder einführte, da zeigte es sich, daß Rousseau, der Philosoph des Gefühls

und der Leidenschaft, der siegreiche geistige Führer dieser Bewegung war. Die Verstandesaufklärung hatte sie vorbereiten helfen. Die Philosophie und die Religion des Gefühls hatten den Sieg errungen. In der Moral stellte diese Philosophie der egoistischen Reflexion den natürlichen Trieb der Liebe zu den Mitgeschöpfen, in der Religion dem Atheismus der reinen Verstandesaufklärung einen dogmenlosen, aber in dem allgemein menschlichen Gefühl begründeten Glauben an die drei Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit entgegen. Nur in dem politischen Ideal der Selbstbestimmung der Völker waren beide Richtungen einig. Als die Stürme der Revolution dieses Ideal, statt es zu verwirklichen, zerstört hatten, da lag daher die Philosophie der Verstandesaufklärung völlig zu Boden, indes Rousseaus Ideale der naturgemäßen Erziehung und der Rückkehr zu einer ursprünglichen Kultur, wenn auch in veränderter Form, in der Romantik wieder auflebten.

f. Die Krisis der Verstandesaufklärung und die Religion der Moral.

Eine zweifache Krisis war bis dahin über die Verstandesaufklärung hereingebrochen. In England waren durch die Gefühlsmoral, die sich selbst aus der Psychologie der Aufklärung entwickelt hatte, allmählich ihre Voraussetzungen untergraben worden. In Frankreich hatte sich eine jener Gefühlsmoral verwandte, nur leidenschaftlichere, von starken, politischen und religiösen Affekten getragene Richtung gegen die materialistischen Ausläufer der Aufklärung in der Revolution und über diese hinaus siegreich behauptet. Da kam die dritte und letzte Krisis. Sie vollzog sich innerhalb der deutschen Philosophie. Auch sie hatte sich im stillen längst vorbereitet. Auf religiösem Gebiet lebte vom Anfang des 18. Jahrhunderts an der Pietismus in zähem Widerstand ebenso gegen die Wolffsche Teleologie und Theologie wie gegen die streng lutherische Orthodoxie, die im Grunde ebenso einseitig intellektualistisch gerichtet war, wie der aufgeklärte Rationalismus selber, mit dem sie im Kampfe lag. War sie doch ihrem ganzen Charakter nach nur eine noch abstoßendere Spielart des nämlichen theologischen Utilitarismus, wie er in England schon hervorgetreten, hier aber durch seine Fühlung mit der empirischen Philosophie eine mildere Form bewahrt hatte. Diesem zelotischen Luthertum, das von Luthers Geist wenig verspüren ließ, waren bereits in der von geschichtlichem Verständnis getragenen theologischen Kritik Lessings und in der geistigen Be-

wegung, die der neue Aufschwung der deutschen Dichtung mit sich führte, gefährlichere Gegner erwachsen, als die Philosophen der Wolffschen Schule gewesen waren. Doch die entscheidende Krisis vollzog sich auch hier inmitten der Aufklärungsphilosophie selbst. Der Mann, an dessen Namen vornehmlich die Auflösung der Verstandesaufklärung in der spezifischen Form, die sie in Deutschland angenommen, geknüpft ist, Kant, ist aus der Wolffschen Schule hervorgegangen, und die Spuren dieses Ursprungs hat er zeitlebens nie verleugnet. Wenn die Schüler Wolffs in ihm nach dem Ausdruck Moses Mendelssohns einen „Allzermalmer" sahen, so mochten sie von ihrem Standpunkte aus recht haben. Für uns hat er wohl die deutsche Verstandesaufklärung ihrem Ende entgegengeführt; aber er selbst steht doch noch inmitten derselben. Er bildet, wie so oft epochemachende Geister, gleichzeitig das Ende einer Entwicklung und den Anfang einer neuen. Gleichwohl ist der Geist der Verstandesaufklärung noch so mächtig in ihm, daß man ihn eher ein Ende als einen Anfang nennen möchte. Er verhält sich darin nicht anders als wie die beiden Hauptträger jener Krisen, die zuvor schon in der englischen und in der französischen Aufklärung eingetreten waren, Hume und Rousseau. Sie sind zugleich die beiden Schriftsteller, die auf Kants eigene Krisis den größten Einfluß ausgeübt haben. Als systematischer Denker war Kant beiden überlegen; ob an schöpferischen Ideen, könnte man vielleicht eher bezweifeln. In seiner die Psychologie und Theologie der deutschen Aufklärung in ihrem Lebenskern treffenden Kritik des Seelenbegriffs und der Gottesbeweise ist er den Spuren Humes gefolgt; seine eigene religiöse Überzeugung mit den drei Grundwahrheiten Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ist die der Aufklärung, vor allem auch Rousseaus. Was er noch hinzubringt, die Versuche, spezifisch christlichen Dogmen eine vernunftgemäße Deutung zu geben, ist ein Nachklang der Leibnizschen Theodicee, eine Tradition namentlich der deutschen Aufklärung, von der sich auch Lessing nicht freigemacht hatte. Das Neue aber, was Kant zu allem diesem, worin er weit mehr innerhalb der Aufklärung als außerhalb steht, hinzufügt, ist auf ethischem Gebiet vornehmlich zweierlei. Das eine ist sein Versuch, die Moral ganz und gar auf die Idee der Pflicht, und diese wiederum auf das subjektive Gewissen zurückzuführen. Das andere ist sein Versuch, die bis dahin und besonders im theologischen Utilitarismus vertretene Ableitung der Moral aus der Religion umzukehren, also die Religion ausschließlich auf die Moral zu gründen.

Geht man von demjenigen Werke Kants aus, in welchem man heute seine wichtigste Leistung erblickt, von der „Kritik der reinen Vernunft", so erscheint leicht der neue Aufbau der Erkenntnistheorie, die Einschränkung der Erkenntnis auf Erfahrung, die damit verbundene Zerstörung der bisherigen Metaphysik so sehr als die Hauptsache, daß man geneigt sein könnte, die ethischen Arbeiten Kants als Ergänzungen von verhältnismäßig untergeordneter Bedeutung zu betrachten. Dennoch sind bereits in den ersten kritischen Schriften Andeutungen genug vorhanden, die beweisen, daß in den Augen Kants das Wertverhältnis dieser Teile seiner Philosophie ein ganz anderes war. Allerdings hatten sich ihm frühe schon die Schwächen der Wolffschen Metaphysik, seiner rationalen Ontologie, Psychologie und Theologie aufgedrängt; aber umso nötiger erschien es ihm, nun für Moral und Religion neue Grundlagen zu suchen. Kant selbst hat es bezeugt, daß die Lektüre Humes einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht habe*). Hume hatte aber schon mit unerbittlicher Logik die Sophistik des ontologischen Gottesbeweises bloßgelegt und auf jede theologische Begründung seiner Moral verzichtet. Kant konnte sich dem Scharfsinn der Humeschen Ausführungen nicht entziehen; anderseits stand ihm ebenso fest, daß die von Hume gegebene empirische Ableitung aus der Selbstliebe und Sympathie nicht ausreiche, um den Tatbestand des sittlichen Gewissens zu begründen. Dazu erfüllte ihn allzusehr das Gefühl der Pflicht, mit dem sich ihm von selbst der Begriff einer bindenden Norm von allgemein gültiger, aus keinerlei empirischen Überlegungen abzuleitender Kraft verband. So reifte in Kant der Plan einer idealistischen Ethik im platonischen Geiste, aber mit Beseitigung aller jener Stützen einer transzendenten Welt- und Gotteserkenntnis, deren Plato und die auf ihn folgende christliche Ethik sich bedient hatten. Je mehr es ihm darauf ankam zu zeigen, daß der ethische Gehalt des Christentums dieser Stützen nicht bedürfe, umso sorgfältiger war er daher bemüht, das Werk Humes gründlich zu Ende zu führen, und, selbst groß geworden in den Gedanken der rationalistischen Aufklärung, diese auf allen ihren Schleichwegen zu verfolgen, um die schließliche Ergebnislosigkeit ihrer Versuche darzutun. In der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik hat Kant ausdrücklich hervorgehoben, er habe „das Wissen aufheben müssen, um zum Glauben

*) Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, Einleitung, Ausg. von Rosenkranz, S. 5 ff.

Platz zu bekommen" *). Denn jener falsche Dogmatismus der Metaphysik erschien ihm zugleich als die wahre Quelle „alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens", der seinerseits „gar sehr dogmatisch" sei.

So ist es von vornherein die ausgesprochene Tendenz Kants, die seitherige metaphysische Basis der Ethik zu beseitigen, um ihr eine andere, von metaphysischen, aber auch von empirisch-psychologischen Stützen unabhängige und daher umso festere Grundlage zu geben. Seine Kritik der Metaphysik und seine eigene Erkenntnislehre wird von diesem Streben erfüllt: daher die so eifrig betonte Beschränkung der Erkenntnis auf die Erfahrung, und die nachdrückliche Versicherung, daß die transzendenten Ideen das Recht, das ihnen als Ergebnissen der theoretischen Vernunft bestritten werden müsse, als Postulate der praktischen umso sicherer gewinnen dürften**). So ist bei diesem Zerstörer der aus dem Platonismus hervorgegangenen Metaphysik schließlich, ebenso wie bei ihren Begründern, das ethische Interesse das maßgebende. Platos Ideenlehre war aus ethischen Forderungen und Wünschen entsprungen, und bei den späteren Entwicklungen derselben waren jene überall wirksam geblieben. Kants Kritik der dogmatischen Philosophie ist nicht minder von ethischen Forderungen getragen; nachdem die metaphysischen Stützen der Ethik sich als unbrauchbar erwiesen, zieht er es aber vor, sie ganz zu beseitigen. Schon die englische Moralphilosophie hatte die Moral von Theologie und Metaphysik unabhängig gemacht, und sie hatte sie demnach auf Prinzipien der Erfahrung, teils auf das Prinzip des Nutzens, teils auf das der Sympathie, gegründet. Kants Eigentümlichkeit liegt nun darin, daß er sich in Bezug auf den ersten Schritt den englischen Ethikern anschließt, nicht aber bei dem zweiten, sondern hier den Voraussetzungen der platonischen Ethik treu bleibt und den sittlichen Ideen keinen empirischen, sondern einen übersinnlichen Ursprung zuschreibt.

Diese Stellung ist natürlich nur haltbar, wenn eine tiefe Kluft errichtet wird zwischen den Prinzipien der Erfahrungserkenntnis und den Quellen des sittlichen Bewußtseins. Unsere Erfahrungserkenntnisse, die Formen unserer Anschauung und unseres begrifflichen

---

*) Ausg. von Rosenkranz, S. 679.

**) Kritik der reinen Vernunft, Anhang zur transzend. Dialektik, Ausg. von Rosenkranz, S. 499 ff. Kritik der prakt. Vernunft, Vorrede, S. 108.

Denkens, sind beschränkt auf die sinnliche Welt. Aber wir finden in uns zugleich die Idee einer übersinnlichen Welt, deren Realität dadurch nicht aufgehoben wird, daß die Werkzeuge jener Erfahrungserkenntnis nicht an sie heranreichen. Im Gegenteil, Kant ist der Ansicht, daß schon die Erfahrung selbst nicht nur die Möglichkeit eines solchen hinter ihr stehenden übersinnlichen Seins offen lasse, sondern sogar zur Forderung desselben gelange, indem aller Erfahrungsinhalt als Erscheinung von uns aufgefaßt werde, die Erscheinung aber hinweise auf ein Ding an sich, auf ein von unseren subjektiven Anschauungs- und Denkformen unabhängiges, darum schlechthin transzendentes Sein*). Wir selbst sind gleichzeitig sinnliche und übersinnliche Wesen. Als sinnliche stehen wir mitten in der Kausalität der Natur und bedienen uns der Anschauungs- und Denkformen, auf deren Anwendung alle Gesetzmäßigkeit der Natur beruht; als übersinnliche sind wir die Träger dieser Anschauungs- und Denkformen und als solche den letzteren, die sich nur auf Erscheinungen beziehen, nicht unterworfen. Diese Anwendung des Begriffs eines „Dinges an sich", eines unbedingten Grundes der Erscheinungswelt, wird aber deshalb zu einem Fundament für unseren Glauben an eine übersinnliche Welt, weil in uns ein Prinzip gegeben ist, das wir nicht auf unser sinnliches, sondern nur auf unser übersinnliches Wesen beziehen können. Dieses Prinzip ist das Sittengesetz. Es verpflichtet uns unbedingt zu sittlichen Handlungen und setzt daher die völlige Autonomie unseres Willens voraus. Nun ist als Glied in der Kette der Erscheinungen der Wille kein unbedingtes Vermögen, sondern der Kausalität unterworfen. Das Sittengesetz entspringt also aus der übersinnlichen Natur unseres Wesens. Wird auf diese Weise unter jenen Ideen des Unbedingten, zu denen schon die theoretische Vernunft in dem Streben die Reihe der Bedingungen abzuschließen gelangt, die Idee der Freiheit durch das Grundgesetz der praktischen Vernunft, das Sittengesetz, als gültig erwiesen, so ist aber damit auch die praktische Gültigkeit der andern transzendenten Ideen dargetan. Denn das Sittengesetz verlangt von uns vollkommene Tugend, die wir als sinnlich-vernünftige Wesen nicht erreichen können; es setzt daher eine übersinnliche Welt, in der dieses Postulat des Sittengesetzes erreichbar ist, und eine übersinnliche Macht, die uns zu

*) Kritik der reinen Vernunft, Analytik, 3. Hauptstück, a. a. O. S. 196 ff. Kritik der prakt. Vernunft, S. 258 ff.

demselben verhilft, voraus. Die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes, die theoretisch niemals erweisbar sind, verwandeln sich auf diese Weise in praktische Postulate*).

Wie bei Plato, so sind es also bei Kant ethische Forderungen, die zur Annahme der Realität einer Ideenwelt führen. Während jedoch Plato und die rationalistische Metaphysik diese Realität theoretisch darzutun bemüht sind, verwirft Kant ihre theoretische Beweisbarkeit und wahrt ihnen den Charakter praktischer Forderungen. Aber freilich, ganz ohne theoretischen Beweis kann auch Kant nicht auskommen. Einerseits beweist ihm die aus der subjektiven Apriorität der Anschauungsformen und Begriffe hervorgehende Tatsache, daß sich all unsere Erkenntnis auf Erscheinungen beziehe, die Notwendigkeit der Voraussetzung eines Dinges an sich, einer intelligibeln Welt; und anderseits liegt ihm in der Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes der Beweis für die Autonomie des Willens. Die Prämisse dieses Beweises, daß das Sittengesetz eine unbedingt verpflichtende Norm sei, hat Kant allerdings nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt; und er würde das kaum getan haben, hätte er nicht einerseits eine gesetzgebende Macht angenommen, von der jene Norm herrühre, und anderseits dem Willen die Freiheit zugeschrieben, ihr zu folgen. Die beiden Hauptfolgerungen, die Kant aus dem Sittengesetz ableitet, gehen also der Annahme desselben voraus. Indem so das in der früheren Metaphysik statuierte Verhältnis zwischen den transzendenten Ideen und dem Sittengesetze sich umkehrt, da nicht mehr dieses aus jenen, sondern jene aus diesem abzuleiten sind, so kann auch nicht mehr, wie bei Plato, die Sinnenwelt als ein Abbild der Ideenwelt oder gar, wie bei Spinoza, als ein Teil des unendlichen Seins aufgefaßt werden, sondern Sinnenwelt und Ideenwelt bleiben einander durchaus fremd. Kant ist in seiner theoretischen wie in seiner praktischen Philosophie bemüht, nachdrücklich auf die Kluft zwischen beiden hinzuweisen: dort indem er hervorhebt, daß für das Ding an sich unsere Anschauungen und Begriffe keine Geltung besitzen, hier indem er das Sittengesetz von allen sinnlichen und überhaupt empirischen Motiven, insbesondere auch von unseren eigenen Affekten unabhängig macht, so daß er mit Spinoza und den Stoikern das Wohlwollen nicht als eine sittliche Triebfeder anerkennt und

*) Kritik der praktischen Vernunft, 1. Buch, 3. Hauptst. und 2. Buch, 2. Hauptst.

die pflichtgemäße Handlung, die aus Neigung zur Pflicht geschieht, für minderwertig hält*). Ja es gibt für Kant überhaupt keine sittliche Neigung, da der sinnliche Mensch nur aus egoistischen Motiven handeln würde. Gerade darin, daß sie mit Widerstreben getan wird, besteht ihm daher der sittliche Wert der pflichtgemäßen Handlung. So kommt Kant zu einer Verachtung der Sinnlichkeit, in der er den Platonismus, und zu einem Rigorismus, in dem er den Stoizismus überbietet. Dies ist aber die notwendige Folge jenes Bemühens, das Sinnliche und das Sittliche als zwei voneinander geschiedene Gebiete hinzustellen: Kant mußte, wenn er nicht inkonsequent werden wollte, den emotionalen wie den intellektualen Faktor völlig leugnen, da beide der empirischen Wirklichkeit angehören. So blieb ihm nur das Sittengesetz als solches, ohne jede Beziehung auf Erfahrung, übrig.

Wie aber dem Sittengesetz, obgleich es nur ein praktisches Postulat sein soll, doch die theoretische Basis nicht ganz abgehen kann, so kann auch Kant selbstverständlich des mit aller Ethik so innig verbundenen Begriffs der Glückseligkeit nicht entbehren. Jene theoretische Begründung konnte, da nun einmal die Loslösung von der Erscheinungswelt gefordert war, nur so geschehen, daß die Negation der letzteren zu einem konträren Gegensatze erhoben wurde, indem der Erscheinung das Ding an sich, d. h. was nicht Erscheinung sondern nur Sein ist, der kausalen Bedingtheit die Freiheit gegenübertrat. Ähnlich wurde nun die Glückseligkeit aus der Erfahrungswelt in die übersinnliche Welt verwiesen, indem die letztere, wie dort in sinnlicher, so hier in sittlicher Beziehung als der Gegensatz der ersteren aufgefaßt wurde. Die Sittlichkeit der Sinnenwelt ist eine unvollkommene, und sie verlangt daher eine vollkommene Sittlichkeit, die nur in der übersinnlichen Welt wirklich werden kann und hier, wo sinnliche Neigungen nicht mehr verwirrend wirken, zugleich den Charakter des höchsten Gutes annimmt**). In wie bedenkliche Nähe dadurch Kant zu der theologischen Utilitätsmoral seiner Zeit gerät, ist augenfällig. Es heißt der sinnlichen, von Affekten und Hoffnungen beherrschten Natur des Menschen zu viel zumuten, wenn man ihm ein höchstes Gut als Preis der Tugend vorhält und ihm doch zugleich gebietet, er solle ohne jede Rücksicht auf dies zu erreichende Gut das Gute tun. Da

---

*) Grundlegung der Metaphysik der Sitten, 2. Abschn., S. 36 ff.
**) Kritik der prakt. Vernunft, 1. Tl., 2. Buch, 2. Hauptst., S. 246 ff.

übrigens jener sittliche Gegensatz schließlich kein ganz vollständiger ist, insofern ja die intelligible Welt immerhin in der Form des Sittengesetzes in die Sinnenwelt eintritt, so wird hier zugleich die Kluft zwischen beiden Welten überbrückt. Die Ideen sind nicht mehr absolut transzendent, sondern es bleibt bei einem „Teilhaben der Ideen" an der Sinnenwelt im platonischen Sinne. Daß, wie hier auf praktischem, so auch auf theoretischem Gebiete der Rückgang auf den Platonismus unvermeidlich ist, wenn überhaupt, wie es doch Kant will, von einem empirischen Gebrauch der Ideen die Rede sein soll, wird gerade bei der Idee offenbar, die den Weg zu den praktischen Postulaten der Vernunft eröffnet, bei der Freiheit. Der Gedanke, daß unser Wille empirisch der Kausalität der Natur unterworfen, an sich aber frei sei, ist nur so lange ohne Widerspruch vollziehbar, als man von dem Postulat der Freiheit keine Anwendung macht auf empirische Handlungen. Sobald aber dies geschieht, bleibt, wenn man sich nicht mit der leeren Ausrede einer doppelten Beurteilungsweise zufrieden gibt, kein anderer Ausweg, als daß wieder ein Teilhaben der Ideen an der Sinnenwelt angenommen wird: alles empirische Geschehen ist nun der Kausalität der Natur unterworfen, ausgenommen da, wo der freie Wille in dasselbe eingreift, und wo nun eine intelligible Tat als absoluter Anfang einer Kausalreihe in die Erscheinungswelt hereinreicht. Dies ist eine Interpretation, die Kants eigener Ausdrucksweise an manchen Stellen zu entsprechen scheint, während an andern freilich die damit in Widerspruch stehende doppelte Beurteilungsweise der Willenshandlungen vorwaltet.

Doch nicht bloß negativ, durch den Gegensatz, in den sie zu der Erscheinungswelt gebracht wird, ist Kants Begriff der intelligibeln Welt durch diese bestimmt worden, sondern auch positiv mußten die Prinzipien der Erfahrungserkenntnis umsomehr auf die ins Transzendente verlegte Grundlage der Ethik hinüberwirken, je inhaltsleerer der Begriff des Sittlichen durch diese völlige Trennung von der Erfahrung geworden war. Ist das Sittengesetz unabhängig von jedem empirischen Inhalt, so kann es nur noch einen formalen Charakter besitzen. Dieser kann ihm aber nicht etwa im Sinne der aristotelischen Ethik zukommen, die eine formale Definition der Tugend aus den einzelnen empirischen Tugenden durch Abstraktion von ihrem besonderen Inhalte gewonnen hatte, sondern nur in demselben Sinne, wie die Anschauungs- und Begriffsformen formale Prinzipien unserer theoretischen Erkenntnis sind. Das Sittengesetz

ist also für Kant ein Gesetz, das vor jeder empirischen Anwendung und unabhängig von ihr besteht. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend gewinnt er seine Formel: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." Da dies Gesetz a priori, also unabhängig von den besonderen Bedingungen seiner empirischen Anwendung gilt, so ist es ihm ein kategorischer Imperativ, ein unbedingtes Pflichtgebot, das nicht von irgend welchen Nützlichkeits- oder anderen Erwägungen abhängig gemacht werden darf*).

Diesem kategorischen Imperativ ist eine Interpretation fernzuhalten, zu der freilich manche von Kants Ausführungen verleiten könnten. Jener darf nicht etwa als eine innere Erfahrung oder als eine uns unmittelbar gegebene Tatsache aufgefaßt werden, da ja Erfahrungen und Tatsachen immer schon einen bestimmten Inhalt voraussetzen. Vielmehr ist er ganz so wie die Erkenntnisformen ein Prinzip, das uns erst in Anwendung auf einen konkreten Erfahrungsinhalt zum Bewußtsein kommen kann. Er geht in jede einzelne auf sittlichem Gebiet vorkommende innere oder äußere Handlung mit ein, und die Bürgschaft dafür, daß es sich hier um ein reines Formprinzip handelt, liegt lediglich darin, daß dieser Faktor aus dem gegebenen sinnlichen Inhalt der Erfahrung nicht abgeleitet werden kann. So wenig die Anschauungsform des Raumes nach Kants Ansicht aus dem sinnlichen Stoff der Empfindungen, die wir räumlich ordnen, entstehen kann, ebensowenig ist das Sittengesetz aus den sinnlichen Motiven unserer Handlungen erklärbar, die ihm stets widersprechen. Gerade aus diesem Widerstreit des Sittengesetzes und unserer sinnlichen Neigungen leitet Kant das Gewissen ab, welches er definiert als „die sich selbst richtende moralische Urteilskraft" oder auch als „das Bewußtsein eines innern Gerichtshofes im Menschen", der darüber entscheide, ob unser Handeln dem Sittengesetz angemessen sei**).

In keinem Punkte tritt Kants Verwandtschaft mit der christlichen Ethik klarer hervor, als in dieser Lehre vom Gewissen und in der ihr zu Grunde liegenden schroffen Gegenüberstellung des Sittengebots und der sinnlichen Neigung, zu der er durch das Streben

*) Kritik der prakt. Vernunft, 1. Tl., 1. Buch, § 7 und 8. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Abschn.

**) Metaphysik der Sitten, Ausg. von Rosenkranz und Schubert, Bd. 9, S. 246. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, ebend., Bd. 10, S. 224.

geführt wurde, das Gebiet des theoretischen Erkennens, das in die Schranken der Sinnlichkeit gebannt bleibt, zu dem der praktischen Freiheit, das aus der intelligibeln Natur des Menschen hervorgeht, in einen Gegensatz zu bringen. Aber diesem Gegensatze widerstreitet es nun ganz und gar, daß die bei der Erfahrungserkenntnis gefundene Unterscheidung von Form und Inhalt nicht nur auf das Reich der intelligibeln Freiheit übertragen, sondern daß hier sogar nur die Form auf intelligiblem, der Inhalt aber auf sinnlichem Gebiete gesucht wird. Dieser Unterschied führt den weiteren mit sich, daß sich in diesem Fall Form und Inhalt wesentlich anders zueinander verhalten als beim Erkennen. Wir müssen das Sittengesetz nicht auf jeden empirischen Inhalt sinnlicher Handlungen anwenden, wie die Raumform auf jeden Inhalt sinnlicher Wahrnehmungen, sondern wir können es, weil das Sittengesetz für die intelligible Freiheit gilt. Doch wenn wir ihm nicht folgen, so folgen wir Neigungsmotiven, die aus dem sinnlichen Inhalt der Erfahrung entspringen, wie Lust, Eigennutz u. dergl. So kommt es, daß der kategorische Imperativ einerseits als a priori gültige Form aufgefaßt wird für jeden Inhalt empirischer Handlungen, und daß er anderseits doch im Streit liegen soll mit diesem Inhalt. Nun ist ein solcher Kampf des Sittlichen mit dem Sinnlichen allenfalls auf dem platonischen Standpunkte denkbar, dem beide als einander gegenüberstehende reale Mächte gelten, nicht aber auf dem kantischen, dem das Sittengesetz ein bloßes Formprinzip ist, das an dem Tatbestand unserer Handlungen seinen empirischen Inhalt findet. So gravitiert diese Anschauung unvermeidlich zu der Voraussetzung, daß das Sittengesetz doch nicht bloße Form sei, sondern daß es einen Inhalt besitze, der durch die kantische Formulierung verhüllt wird. Nur wenn es in allgemeingültiger Form den Inhalt sittlich-guter Handlungen bezeichnet, kann es in der Tat in Konflikt treten mit andern Maximen, die wir unsittliche nennen.

Dies bestätigt sich nun auch sofort bei der Prüfung der kantischen Formel. Daß ein Prinzip, das nicht bloß das tätige Ich, sondern eine Vielheit gleichartiger handelnder Wesen voraussetzt, kein rein apriorisches sein könne, ist einleuchtend. In dieser Beziehung verhält es sich ja ganz anders mit den Anschauungsformen und Kategorien, wo nichts vorausgesetzt wird als ein Stoff von Empfindungen, die bloß als Affektionen des Ich gedacht zu werden brauchen. Der Begriff einer Vielheit sittlicher Persönlichkeiten ist dagegen sicherlich eine verhältnismäßig spät im Bewußtsein auf-

tretende äußere Erfahrung; bis zu dem Moment, wo diese Erfahrung entstand, müßte das Sittengesetz latent bleiben. Doch gibt man selbst diese Möglichkeit zu, so würde nun keineswegs mit dem Auftreten jener Erfahrung dieselbe auch sofort der Form des Sittengesetzes sich einfügen, ähnlich etwa wie die wahrgenommenen Empfindungen der Form des Raumes oder die in der Zeit beharrenden Wahrnehmungen dem Begriff der Substanz. Denn indem das Sittengesetz so zu handeln gebietet, wie es zu einer allgemeinen Gesetzgebung erforderlich ist, stellt es eine Frage, die erst beantwortet werden muß, bevor wir es auf irgend einen Erfahrungsinhalt anwenden können. Welche Beschaffenheit der Handlung ist zu einer allgemeinen Gesetzgebung geeignet? Kant sagt, es sei an und für sich klar, daß ich z. B. ein allgemeines Gesetz zu lügen nicht wollen könne, weil es dann überhaupt kein Versprechen gäbe, da Andere einem solchen nicht glauben oder, wenn sie es übereilter Weise doch täten, mich mit gleicher Münze bezahlen würden, so daß eine solche Maxime sich selbst zerstören müsse*). Sind nun diese Antworten Resultate einer wenn auch noch so einfachen Reflexion, so ist das Sittengesetz kein reines Formprinzip mehr, das unmittelbar und a priori auf den empirischen Inhalt der Handlungen angewandt werden kann, sondern diese Anwendung setzt in jedem Fall seiner Anwendung eine Überlegung über die allgemeine Durchführbarkeit einer bestimmten Handlungsweise voraus. Dann aber scheint es unvermeidlich, daß bei einer solchen Reflexion das Wohl und Wehe des eigenen Ich zum Maßstab für die Möglichkeit einer allgemeinen Gesetzgebung genommen wird. So gehören denn auch Kants eben erwähnte Ausführungen im einzelnen dem egoistischen Utilitarismus an. Daß Kant diese Konsequenz nicht gewollt, ja daß er ihr auf das äußerste widerstrebt hat, ist unzweifelhaft. Nicht als Motive des sittlichen Tuns wollte er offenbar jene Utilitätsrücksichten betrachtet wissen, sondern als Exemplifikationen dafür, daß die Stimme unseres Gewissens stets mit dem übereinstimme, was im Interesse des menschlichen Zusammenlebens notwendig sei. Eine solche Übereinstimmung würde aber wieder allein unter der Voraussetzung möglich sein, daß das Gewissen jedesmal unter dem Einfluß einer unmittelbaren Inspiration dasjenige zu tun befehle, was dann auch die nachträgliche Reflexion als das dem Handelnden selbst Nützliche erkennt.

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 24, 48 ff. Kritik der prakt. Vernunft, S. 159 ff.

Das würde nun im wesentlichen auf die nominalistische Auffassung zurückführen, nach welcher das Gute nicht an sich, sondern deshalb gut ist, weil es von Gott gewollt wird, womit in der Tat auch Kants religiöse Formulierung des Sittengesetzes übereinstimmt, es sei die „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote".

So nimmt denn Kant eine eigentümliche Mittelstellung ein zwischen dem weltlichen und theologischen Utilitarismus seiner Zeit. Dem ersteren gehören durchaus die Einzelausführungen über die Anwendung des Sittengesetzes an. Nach dem letzteren gravitiert der Gegensatz, in den er das Pflichtgebot zu der natürlichen Neigung bringt, und der transzendente Eudämonismus, die Aussicht auf ein übersinnliches höchstes Gut, der sich damit verbindet. Kant eigentümlich ist aber die formale Apriorität des kategorischen Imperativs, die an seiner eigenen Erkenntnistheorie ihre Anlehnungen findet. Indem diese formale zugleich eine transzendente Apriorität ist, die auf unsere übersinnliche Natur als ihre Quelle zurückweist, berührt sie sich dann teils mit der christlichen Mystik, teils wiederum mit der theologischen Utilitätsmoral. Diese Anlehnung vervollständigt sich durch Kants Religionsphilosophie. Nur kehrt sich das Kausalverhältnis zwischen dem Sittengesetz und der Gottesidee um. Wir sollen das Sittengesetz nicht darum als ein unbedingt verpflichtendes achten, weil es von Gott gegeben ist, sondern wir sollen es als ein göttliches Gesetz achten, das uns selbst die Wahrheit unseres Glaubens an Gott verbürgt, weil wir es als ein unbedingt verpflichtendes in uns finden*). Diesen Beziehungen entsprechen auch ganz seine religionsphilosophischen Bestrebungen, eine Verwandtschaft seiner eigenen Ethik mit bestimmten kirchlichen Lehren zu finden, wie mit dem Dogma der Erbsünde, der Rechtfertigung durch den Glauben, der Erlösung durch Christus, ethische Umdeutungen, in denen sich die Bestrebungen eines Leibniz, nur in einer noch mehr rationalisierten, nüchterneren Form, erneuern. Ebenso bleibt seine Rechtslehre überall in den willkürlichen, ausschließlich von egoistischen Nützlichkeitserwägungen ausgehenden Konstruktionen der Verstandesmoral seiner Zeit befangen**).

Trotz dieser Schwächen hat die kantische Ethik einen tiefen Einfluß ausgeübt. Sie verdankt dies vor allem der Strenge ihres Pflichtbegriffs, der energischen Abwehr eudämonistischer und

*) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 69.
**) Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Werke Bd. 9.

utilitarischer Motive. Eine je größere Verbreitung die letzteren innerhalb der englischen, französischen und schließlich auch der deutschen Aufklärung gewonnen hatten, umsomehr mußten sich alle, denen diese äußere Alltagsmoral mit ihren auf egoistische Berechnung oder bestenfalls auf Weltklugheit gegründeten Erwägungen widerstrebte, von der Strenge der ethischen Grundsätze Kants angezogen fühlen. In seinem Pflichtbegriff lebt etwas von dem asketischen Geist der christlichen Ethik und von Luthers werktätigem Christentum, und spiegelt sich zugleich die ernste Lebensauffassung des deutschen Nordens der Friderizianischen Zeit. Darum führt auch in dieser Beziehung die Ethik Kants nur zur Vollendung, was in der deutschen Aufklärung selbst von frühe an lebendig geblieben war, und worin sie sich, für die treibenden Kräfte in beiden Ländern charakteristisch genug, von der gleichzeitigen französischen Aufklärung scheidet. Schon bei Wolff bildet die Lehre von den Pflichten den umfangreichsten Teil der Moral, und Friedrich der Große redet von der Pflicht in Worten, die lebhaft an Kants berühmte Apotheose erinnern*). Als dagegen in Frankreich die gesetzgebende Versammlung von 1792 die „allgemeinen Menschenrechte" proklamierte, da wurde ein schüchterner Vorschlag, neben ihnen auch der bürgerlichen Pflichten zu gedenken, mit überwältigender Mehrheit niedergestimmt.

3. Die Romantik.

a. Die Entwicklung der romantischen Geistesrichtung.

Wie das Wort „Romantik" für die Geistesrichtung, die es andeuten soll, beinahe willkürlich und zufällig gewählt scheint, so ist die Romantik selbst durch keine für ihre ganze Entwicklung feststehende Definition zu umfassen. Hierin bildet sie den vollen Gegensatz zu der vorausgegangenen Aufklärung, die, so sehr sie sich gewandelt und bei den verschiedenen Nationen zum Teil abweichende Wege eingeschlagen hat, doch in ihren Grundtendenzen immer dieselbe geblieben ist. Die Romantik ist sprunghaft, bisweilen launen-

*) Chr. Wolff, Von der Menschen Tun und Lassen etc., 6. Aufl., 1736, II. Teil. Friedrich der Große: „Mein Körper und mein Geist haben sich meiner Pflicht zu fügen; ich muß nicht leben, aber ich muß handeln" (Zeller, Friedrich d. Gr. als Philosoph, S. 69). Vgl. dazu Kant, Kritik der prakt. Vern., 3. Hauptst., Ausg. von Rosenkranz, S. 214 („Pflicht! Du erhabener großer Name" u. s. w.).

haft, sie bewegt sich in Gegensätzen, und wenn, wie Fr. Schlegel sagt, das Wort „romantisch“ von den schnörkelhaften Arabesken des romanischen Stils hergenommen ist, so liegt immerhin schon in dem Wort eine zutreffende Symbolik. Nur eines ist es, was die Romantik von Anfang bis zu Ende charakterisiert: der Haß gegen die Verstandesaufklärung. Hier wirkt das Gesetz der Kontraste vielleicht stärker und nachhaltiger als irgendwo sonst in der neueren Geistesgeschichte. Es ist ein ähnlicher Gegensatz, wie ihn die Renaissance gegenüber der Gebundenheit des mittelalterlichen Denkens empfunden hatte. Die Aufklärung hatte das Werk der Befreiung, das die Renaissance begonnen, endgültig zu vollenden gemeint. Die Romantik hatte das Gefühl, als wenn dadurch der Geist nur in neue, unerträglichere Fesseln geschmiedet worden sei. Denn was wollte aller Zwang der äußeren Autorität gegen diesen Zwang der verstandesmäßigen Reflexion bedeuten, die alle Dinge, die höchsten wie die niedersten, mit ihrem Netz umspannte, und die den Menschen wie eine nach den unwandelbaren Gesetzen des logischen Denkens handelnde Maschine betrachtete. So begann denn auch die romantische Bewegung nicht innerhalb der Wissenschaft, der von Hause aus die verstandesmäßige Reflexion ein adäquateres Medium blieb, sondern in der Dichtung, von der sich zugleich verborgene Fäden zu jenen Bekennern einer Religion des Gefühls zogen, die schon seit lange der aufgeklärten Theologie wie der dieser wesensverwandten starren Dogmengläubigkeit abhold waren. Klopstocks Messias wurde für diese Kreise ein Evangelium, an dem man Herz und Gemüt erquickte; und dieses Recht des Gefühls, das hier zunächst auf religiösem Gebiet sich regte, brachten nun die Stürmer und Dränger überall, in der weltlichen Dichtung wie im wirklichen Leben, zur Geltung. Gegen den kühl abwägenden Verstand setzten sie den Impuls der Leidenschaft, den heroischen Affekt, den schon der Philosoph der Renaissance den göttlichen Funken im Menschen genannt hatte, und der dieser nüchternen Zeit ganz und gar abhanden gekommen schien. Wieder entbrannte in der neuen Generation das Verlangen, daß jeder Mensch frei seine Kraft entfalte und in seiner Weise sich auslebe, statt einer starren Regel zu folgen, die auf dem Dogma von der Gleichheit der Menschen und von der Herrschaft ewig gleicher Gesetze des Denkens und Handelns aufgebaut war. Die freie Persönlichkeit, wie sie die Griechen gekannt, sie war ja schon von der Renaissance wieder entdeckt worden. Der Aufklärung aber, die diese Befreiung zu vollenden gemeint, war sie eben deshalb wieder abhanden gekommen. An die

Stelle der lebendigen, vollen Persönlichkeit hatte sie das abstrakte Individuum, an die Stelle der wirklichen Freiheit die scheinbare, den abstrakten Freiheits- und Gleichheitsbegriff gesetzt. So war die Befreiung des Geistes in ihr Gegenteil umgeschlagen, in die Knechtschaft der Uniformierung.

Hatte sich nun in Sturm und Drang der Geist einer neuen Befreiung noch unklar geregt, ungewiß des eigenen Zieles ins Schrankenlose strebend, so suchte der aus ihm entstandene Klassizismus maßvoll und besonnen wieder die Bewegung in ein ruhigeres Bett zu lenken. An die Traditionen der humanistischen Renaissance anknüpfend, ging er auf die Ideale der griechischen Kunst zurück. Doch die begonnene Bewegung ließ sich durch diese Ablenkung auf die Dauer nicht aufhalten. Dazu war die Gegenkraft, welche die vorangegangene Aufklärung ausgelöst, allzu stürmisch gewesen. Vielmehr begann nun erst die romantische Bewegung selbst einzusetzen, um sich gegen Aufklärung und Klassizismus zugleich zu kehren. Die impulsive Macht dieser Bewegung, so dunkel ihr selbst zuerst ihre Ziele noch sein mochten, offenbarte sich bald an dem Umfang, den sie gewann, an ihrer Ausbreitung über alle Lebensgebiete und über alle Nationen der gebildeten Welt. Vielleicht ihren sprechendsten Ausdruck fand sie aber darin, daß der geistige Führer von Sturm und Drang, der diesen selbst in die Bahnen des Klassizismus geleitet hatte, daß Goethe nicht minder der geistige Führer der Romantik geworden ist, der in den Werken seines Greisenalters, im zweiten Teil des Faust und im westöstlichen Divan, auch den mystischen, dem Mittelalter und der orientalischen Welt zugewandten Neigungen der späteren Romantik seinen Tribut zollt. So spiegelt sich in dieser großen dichterischen Persönlichkeit die ganze geistige Bewegung der Zeit in ihrer Entwicklung.

Die Phasen dieser Entwicklung bezeichnen nun aber zugleich bedeutsame Stufen in der Ausbildung der modernen Lebensanschauungen; und wenn für irgend ein Lebensgebiet, so gilt es für das sittliche und das religiöse, daß die Romantik keine in ihrem Verlauf sich gleich bleibende geistige Bewegung ist, sondern daß sie sich aus einer Reihe von Strömungen und Gegenströmungen zusammensetzt, die teils nach dem Gesetz von Aktion und Reaktion einander ablösen, teils aber auch in den mannigfaltigen Motiven der Zeit ihre Quellen haben. Je nach der Vorherrschaft dieser Motive und der sie begleitenden Wirkungen und Gegenwirkungen zerlegt sich so die romantische Bewegung in mehrere Entwicklungsphasen,

die im allgemeinen ein treues Bild der um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts beginnenden und bis gegen die Mitte des letzteren sich fortsetzenden Bewegung des Zeitgeistes und der von ihm getragenen Lebensanschauungen sind. Dabei nimmt diese Bewegung andere und andere Formen an, in dem Maße, als sie sich über die verschiedenen Länder Europas verbreitet, und als sie hier zugleich mit andern geistigen Strömungen, die zumeist noch unter der direkten Nachwirkung der Aufklärungszeit stehen, in Wechselwirkung tritt. Damit geht dann die Romantik ohne deutlich zu bestimmende Grenzen in die ethische Bewegung der Gegenwart über.

War die Aufklärung von England ausgegangen, so ist Deutschland ohne Frage die Heimat der Romantik, wenn es auch von frühe an in den andern Ländern nicht an Vorzeichen gefehlt hat, die auf eine im selben Sinne gerichtete Umwandlung der Sinnesart hinweisen. Besonders die Gefühlsphilosophie Rousseaus und der schottischen Schule mit der der letzteren parallel gehenden schwärmerischen Gefühlspoesie bilden hier Vorläufer der Romantik, die zum Teil stark auf die letztere selbst gewirkt haben. Doch hat nirgends so wie in Deutschland die gesamte wissenschaftliche Bewegung des Zeitalters mit ihren Rückwirkungen auf die Philosophie an ihr teilgenommen; und nirgends haben sich so wie hier, zugleich unter dem Einfluß gewaltiger äußerer Katastrophen, die einzelnen Phasen dieser Entwicklung gesondert. Im Vordergrund derselben steht jene Erneuerung des subjektiven Freiheitsbewußtseins, wie es zuerst in Sturm und Drang sich geregt hatte, um dann im Beginn der eigentlichen Romantik unter der gleichzeitigen Wirkung der kantischen Philosophie, der neu erblühten schönen Literatur und des größten politischen Ereignisses der Zeit, der französischen Revolution, im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts zielbewußter hervorzutreten. Der philosophische Repräsentant dieser Periode ist Fichte in der ersten Zeit seiner schriftstellerischen Wirksamkeit. Dann beginnt um die Wende der beiden Jahrhunderte abermals ein neuer Geist sich zu regen. Denn unversehens entsteht allmählich in der Romantik selbst die Gegenströmung gegen jenes überschäumende Freiheitsgefühl ihrer Anfänge. Die Zeit ist ernst. Die ungeheuren Veränderungen der Weltlage, die im Gefolge der Revolution eintreten, die Macht, mit der diese Veränderungen überall in die persönlichen Schicksale eingreifen, erwecken in weiten Kreisen die Sehnsucht nach einer festen Stütze gegenüber dem Ansturm der Zeitereignisse. Und indes die Gemüter zu einer in idealisiertem Licht erscheinenden Ver-

gangenheit zurückkehren möchten, erwecken zugleich die allerorten sich erschließenden neuen Quellen in Wissenschaft und Kunst, in der Erforschung der Vergangenheit wie in der Erkenntnis der Natur das lebhafte Gefühl, daß die Sicherheit, in der sich die vorangegangene Zeit in ihrem Wissen wie in ihrem Glauben gewiegt, eine täuschende gewesen sei. So entsteht, aus unendlich mannigfachen Motiven zusammenfließend, der Drang nach einer Rettung aus diesem Zustande innerer Zweifel und schwankender äußerer Zustände. Das Ideal der völligen, ungebundenen Freiheit schlägt in sein Gegenteil um, in das der Gebundenheit, der Gebundenheit im Glauben und Wissen, in Leben und Sitte, und der Gebundenheit zugleich einer Rechtsordnung, die gegen das Anstürmen des revolutionären Geistes einen Widerhalt bieten soll. Wohl niemals wieder ist im Verlauf der Geistesgeschichte dieser Umschlag in den Gegensatz so wirkungsvoll eingetreten wie hier, wo er zumeist in den einzelnen Persönlichkeiten selbst vor sich ging, welche die Träger dieser geistigen Bewegung waren. Zeitgenossen, wie dem alten Johann Heinrich Voss, die den Personen noch allzu nahe standen, mag man es verzeihen, wenn sie diesen ungeheuren Wandel der persönlichen Charaktere, wie ihn der Anfang des 19. Jahrhunderts gesehen hat, für Schwäche der Einzelnen hielten. Heute, wo wir in den Personen nur noch die geistigen Mächte der Zeiten selbst sehen, erscheint dieser Wandel in einem andern Lichte. Da erscheint dieser Übergang von schrankenloser Freiheit zu selbstgewähltem Zwang, die Vertauschung des Ideals der Revolution mit dem des mittelalterlichen Glaubens und der mittelalterlichen Sitte, die Rettung vor der Ungewißheit subjektiven Meinens und schrankenloser Willkür in die Schule einer gewaltigen, den Einzelnen mit ehernen Banden an die Gemeinschaft fesselnden Autorität als ein innerlich notwendiger Vorgang. Wie sich diese Wendung vollzog, das mochte immerhin bei den Einzelnen verschieden sein, die allgemeine Richtung blieb doch eine übereinstimmende. Schleiermacher und Hegel haben diesen Wandel ebensogut mitgemacht wie die Schlegel und Schelling; und selbst der Olympier Goethe unterschied sich eigentlich nur darin von der Menge seiner Zeitgenossen, daß ihm mehr als ihnen jene wunderbare Fähigkeit der objektiven Anschauung eigen war, die ihn an allen Erlebnissen teilnehmen und doch immer sich selbst jenseits alles Erlebten wiederfinden ließ. So vereinigte sich schließlich in dem alternden Goethe alles, was die vorangegangene Zeit

besessen und errungen hatte. Aufklärung und Sturm und Drang, alte und neue Romantik, sie lebten harmonisch ausgeglichen in ihm weiter. Hierin war er zugleich der volle Gegensatz zu dem großen philosophischen Repräsentanten dieser geistigen Umwälzungen, zu Fichte, der jedesmal mit den Ideen, die er leidenschaftlich ergriffen hatte, völlig eins war, darum nun aber auch umso intensiver an dem Wandel der Stimmungen teilnahm, welche die Zeit nacheinander bewegten. Er ist aber ein umso sprechenderer Zeuge dieses Wandels, als er frühe schon selbständige, von der romantischen Dichtung und Philosophie getrennte Wege einzuschlagen beginnt, während doch seine sittlichen und religiösen Lebensanschauungen in jedem Augenblick ein treues Bild der Zeit und der geistigen Strömungen der Romantik selbst sind. Und vor allem ist er darin ein Zeuge für den Geist dieser Zeiten, daß er bei allem Wechsel seiner Anschauungen der gleiche unbeugsame Charakter bleibt, der an dem, was er einmal als wahr erkannt zu haben glaubt, eigensinnig festhält. Wenn uns trotzdem die Ideale, die ihn zu Anfang, und die ihn zu Ende seines Lebens erfüllen, heute als Gegensätze erscheinen, wie zwingend müssen da die allgemeinen geistigen Mächte gewesen sein, die solche Wandlungen bewirkten!

Die Romantik ist der Renaissance, an die sie namentlich in ihren Anfängen erinnert, darin verwandt, daß sie in ihren einzelnen Phasen meist sich rasch überlebt, so daß sie reich an Erzeugnissen ist, die kulturhistorisch von hohem Interesse sind, auch mancherlei fruchtbare Keime für die Zukunft, doch keine abschließenden Erzeugnisse von bleibendem Wert enthalten. Das ist hier wie dort eine begreifliche Folge des namentlich in den Anfängen dieser Kulturperioden unruhigen, von immer neuen inneren und äußeren Einwirkungen unterbrochenen Ganges der Entwicklungen. Immerhin hat die Romantik auf dem Gebiete der Ethik zwei Erzeugnisse von bleibendem Werte und von lange fortwirkendem Einfluß hervorgebracht. Davon gehört das eine ihrem Anfang, das andere wenigstens in seiner einigermaßen abschließenden Form der späteren Zeit an. Jenes ist eine neue, eigenartige Auffassung der Religion und der damit eng verbundene Versuch einer völlig autonomen, insbesondere auch von religiösen Forderungen unabhängigen Moral. Das andere ist die Entwicklungsidee, die ihre weithin leuchtenden Strahlen auf das ganze große Gebiet der historischen Wissenschaften wirft, und zugleich eine neue Auffassung der Stellung des

Menschen in der Geschichte und der ethischen Bedeutung der geschichtlichen Entwicklung mit sich führt.

b. Das Ideal der freien Persönlichkeit.

Zu Anfang der neunziger Jahre des 18. Jahrhunderts, um die Zeit also, da die Romantik in ihrer ersten Blüte stand, nannte Fr. Schlegel einmal Goethes Wilhelm Meister, Fichtes Wissenschaftslehre und die französische Revolution die drei größten Zeitereignisse. Das Wort ist bezeichnend für die Tendenzen dieser Zeit. In Wilhelm Meister erblickt sie das Ideal einer nur der eigenen Selbstbildung lebenden, von allen Banden des Berufs und der öffentlichen Pflicht freien Persönlichkeit. Die französische Revolution hatte, wie man glaubte, durch die Befreiung des Einzelnen von den Fesseln der Standesvorrechte und der Vorurteile ein Ideal der menschlichen Gesellschaft zu verwirklichen begonnen. In Fichte und seiner Wissenschaftslehre aber hatte diese neue Weltanschauung ihren philosophischen Ausdruck gefunden. Denn dieses Werk hatte zum ersten Mal das freie, tätige Ich als das schöpferische Prinzip der sinnlichen wie der moralischen Welt nachgewiesen. Fichte selbst hatte in der ersten umfangreicheren seiner Schriften die Revolution als die große befreiende Tat des Jahrhunderts gepriesen*). Mit noch andern seiner Zeitgenossen, wie mit W. v. Humboldt, betrachtete er sie als den ersten Schritt auf dem Wege, der schließlich dahin führen müsse, den Staat zu beseitigen, um das Individuum ganz zu befreien**). Es war nur die äußerste Konsequenz der Vertragstheorie, die diese noch von Sturm und Drang erfüllten Jünglinge zogen. Hier lag eben der Punkt, wo die Aufklärung direkt in ihr Gegenteil umschlug. Die neue Generation pries voll Begeisterung das große Werk der Aufklärung. Aber die Bedeutung dieses Werkes sah sie schon in einem völlig andern Lichte. Die freie Persönlichkeit in ihrer vollen Selbstbestimmung, nicht unterworfen einem bindenden Gesellschaftsvertrag, der ihr gebot, sich einem imaginären Allgemeinwillen zu fügen, das war ihr Ideal.

---

*) Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die franz. Revolution, 1793. Aus demselben Jahr: Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten; beide abgedruckt in den sämtlichen Werken, Bd. 6.

**) W. v. Humboldt, Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen, 1792, Ges. Werke, Bd. 7.

Darum wichen diese politischen Schwärmer der Romantik in dem einen, sehr wesentlichen Punkte von Rousseaus „Contrat social" ab, daß sie den Staatsvertrag selbst für jederzeit kündbar erklärten. Wenn die Männer der Revolution neben die Freiheit die Gleichheit stellten, so verlangten die Politiker der beginnenden Romantik im Gegenteil gerade um der Freiheit willen den weitesten Spielraum individueller Unterschiede des Wollens und Könnens, je nach Begabung und Neigung, weil jede Persönlichkeit frei sich selbst sollte ausleben können. Und da war nun in der Tat Fichtes Wissenschaftslehre in den ersten Gestaltungen, die er ihr gegeben, der genial durchgeführte Versuch eines philosophischen Systems, das dieses Ideal der freien Persönlichkeit in seiner absoluten Berechtigung nachzuweisen unternahm*). Wie das Persönlichkeitsideal der Romantik aus dem Freiheitsideal der Aufklärung als dessen äußerste Steigerung entsprungen und eben darum zu seinem Gegenteil geworden war, so ist die Wissenschaftslehre selbst ihrer ganzen Komposition nach die äußerste Steigerung der von der rationalistischen Aufklärungsphilosophie geübten apriorischen Begriffsdeduktion, die nun in dieser Steigerung in eine phantastische und willkürliche Begriffsdichtung umschlägt. Die Anlagen dazu waren freilich schon bei Kant vorhanden, diesem trotz seines tiefgründigen Scharfsinns mit allen Fasern seines Wesens noch der rationalistischen Aufklärung angehörenden Denker, der eben dadurch den alten Ontologismus zerstörte, daß er ihn folgerichtig zu Ende dachte, um dann schließlich in dem geheimnisvollen Wesen der menschlichen Persönlichkeit, das er den „intelligibeln Charakter" nannte, die mystische Lösung des Welträtsels zu finden. Hier lag auch für Fichte der Anknüpfungspunkt. Hatte Kant im Sinne des alten Rationalismus noch schematisierend und deduzierend auf verschiedenen, zum Teil von einander abliegenden Wegen zu seinen Ergebnissen vorzudringen gesucht, so stellte sich Fichte die Aufgabe, von einem Punkte aus und in einer einzigen, streng in sich geschlossenen Gedankenreihe die Welt zu begreifen. Als das eigentliche Grundproblem der kritischen Philosophie betrachtete er aber von Anfang an dasjenige, das sich bei Kant doch im Grunde erst nachträglich als solches

*) Es kommen hier in Betracht die Schriften „über den Begriff der Wissenschaftslehre" und die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794, sowie die weiteren die Wissenschaftslehre behandelnden Schriften von 1795—97. Die Darstellungen von 1801 an gehören der späteren Phase der Fichteschen Philosophie an.

herausgestellt hatte: das sittliche Problem. Darum ist es der Grundgedanke der Wissenschaftslehre, alle Schöpfungen des menschlichen Geistes von dem unmittelbaren Bewußtsein seiner selbst an durch alle Stufen des Erkennens und der praktischen Tätigkeit hindurch als Glieder einer einzigen, in sich notwendigen Entwicklung, als den Schlußpunkt dieser Entwicklung aber den sittlichen Willen darzutun, wie er sich innerlich in dem kategorischen Imperativ der Pflicht, nach außen in der sittlichen Handlung kundgibt, und schließlich in dem Inbegriff sittlichen Tuns überhaupt oder in der sittlichen Weltordnung abschließt. Damit verschwindet für Fichte Kants scholastischer Gegensatz der Begriffe des Phänomenalen und des Intelligibeln. Die Kluft zwischen dem Sinnlichen und dem Sittlichen wird überbrückt, indem beide als die Stufen eines innerlich notwendigen Fortschritts sich darstellen. Wie nach Fichte das Subjekt und das Objekt Handlungen eines und desselben absoluten Ich sind, so bilden die sinnliche und die sittliche Welt, das Reich des Erkennens und des praktischen Handelns, einen einzigen Kreis von Tätigkeiten jenes Ich, in welchem jedes Glied mit dem vorangegangenen zusammenhängt. Eine letzte Spur des platonisch-kantischen Gegensatzes zwischen sinnlicher und geistiger Welt klingt freilich darin noch an, daß das theoretische Ich als leidendes, das praktische als tätiges sich empfindet. Doch auch dieser Unterschied wird ausgeglichen, da das erkennende Ich die Schranke, die ihm als wirkendes Objekt erscheint, schließlich durch seine eigene Tätigkeit erzeugt hat. Die Existenz des Sittlichen aber beruht gerade darauf, daß den Handlungen des Ich stets eine Schranke gesetzt ist, über die hinaus es einem Ziele zustrebt, in dessen unendlicher Ferne erst seine völlige Autonomie liegt. Darum ist alles sittliche Handeln Streben nach dem Ideal. Das Ideal ist die Bestimmung des Menschen, die immer erstrebt, wenn auch nie völlig erreicht wird. Fichtes Moralgesetz lautet daher: „Erfülle jedesmal deine Bestimmung!"*) Im Vergleich mit Kant bezeichnet diese Verflüssigung der Gegensätze zwischen dem Sinnlichen und Intelligibeln zweifellos einen bedeutsamen Fortschritt. Der Kampf zwischen dem Sinnlichen und dem Sittlichen bleibt zwar bestehen, aber er verwandelt sich in einen Kampf zwischen gleichgearteten Gegnern. Denn er ist auf den Gegensatz zwischen einem sittlichen und einem sinnlichen Trieb zurückgeführt. Das sittliche Streben selbst kann aber nur

---

*) System der Sittenlehre von 1798, Werke, Bd. 4, S. 18 ff.

dann als ein Trieb aufgefaßt werden, wenn auch bei ihm die sinnliche Abhängigkeit oder, wie Fichte es ausdrückt, die der Tätigkeit des Ich sich entgegenstellende „Schranke" eine wesentliche Bedingung ist. Nur darin, daß der sittliche Trieb zugleich als der reine aufgefaßt wird, als ein Sehnen, das sich der sinnlichen Schranke zu entledigen strebt, und darin, daß schließlich das Sinnliche mit dem Bösen zusammenfließt, klingen Plato und Kant wieder an.

Doch jener Naturhaß, der die platonische Philosophie erfüllt hatte, nimmt auf dem Standpunkte dieses Idealismus eine wesentlich neue Gestalt an. Die Außenwelt, wie sie theoretisch als eine sich selbst beschränkende Tathandlung des Ich aufgefaßt wird, hat praktisch die Bedeutung eines Mittels für seine Tätigkeit, eines Materials für sein Handeln. Die Natur ist sich nicht selbst Zweck, sondern „die Dinge sind, was wir aus ihnen machen". Als sittliche Aufgabe für das Streben des Ich ergibt sich so, das Objekt ganz dem Subjekt dienstbar zu machen: die Vernunft strebt sich zu realisieren, indem sie in der natürlichen Welt die sittliche Weltordnung zur Verwirklichung bringt. Dies geschieht in einer Stufenfolge von Momenten, deren letztes im Unendlichen liegt, und deren jedem eine bestimmte ethische Bedeutung zukommt. So findet sich das Ich zunächst als selbstbewußte Individualität; als solche ist es aber nur möglich, insofern es eines unter mehreren vernünftigen Wesen ist. Indem jedes derselben sich die gleiche freie Wirksamkeit zuschreibt, wird das Verhältnis des Einzelnen zu der Gesamtheit zu einem Rechtsverhältnisse. Demnach wird hier ganz im Sinne des alten Naturrechts die Deduktion der Rechtsbegriffe lediglich auf die Forderung der Freiheit der Einzelnen gegründet. Immerhin gehen da und dort schon die Folgerungen über die Grenzen der überlieferten Theorie hinaus. Da jeder Mensch den gleichen Anspruch auf Freiheit hat, so werden Maßregeln erwogen, welche die Ungleichheit des Besitzes beseitigen. Da es nur die eine Vernunft ist, welche die Vielheit der Individuen entstehen ließ, so muß auch im Staate und schließlich in der ganzen Menschheit die Vernunft sich wieder als eine finden*). Eben darum würde das höchste Ideal des Zusammenlebens menschlicher Wesen da erreicht sein, „wo alle Staatsverbindungen überflüssig geworden sind" **).

*) Grundlage des Naturrechts (1796), Werke, III, S. 203.

**) Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1794), Werke, VI, S. 306.

Sind Recht und Staat nach dieser den Individualismus des alten Naturrechts zum Subjektivismus steigernden Anschauung vorübergehende Einrichtungen, die selbst nur der Vorbereitung eines Zustandes dienen sollen, in welchem die freie Persönlichkeit sittlich reif genug ist, um solcher Schranken nicht mehr zu bedürfen, so begreift sich nun daraus vollkommen, daß in der Ethik selbst oder in der „Sittenlehre" Fichtes der Staat überhaupt keine Stelle findet. Umsomehr ist hier schon das Ganze von einer ausschließlich intellektuellen Auffassung des Sittlichen und von jener Hingabe des Einzelwillens an die eine und reine Vernunft durchdrungen, wie sie mehr an Spinoza als an Kant erinnern. Im Gegensatze zu dem natürlichen Trieb, der auf Genuß gehe, wird als der Erfolg des sittlichen Triebs die reine Zufriedenheit mit sich selbst geschildert. Denn der Genuß ist eine Folge der Beschränktheit der Natur, von der sich der sittliche Trieb zu befreien strebt. Alle natürlichen Triebe, selbst das Mitleid, sind daher an sich unsittlich und nur zu dulden, weil der Mensch immer ein beschränktes Wesen bleibt. Auch als solches hat er aber die höchste ihm mögliche Stufe dann erreicht, wenn er nur noch um der Pflicht willen handelt, nicht sich seiner Tat freut, sondern sie kalt billigt. „In Handlungen nennt man das so Gebilligte recht, in Erkenntnissen wahr"*). Frägt man aber, was denn das Rechte sei, so lautet die Antwort: was du unmittelbar in deinem Gewissen als Pflicht erkennst, — ein kategorischer Imperativ, bei welchem die Formulierung eines Sittengesetzes von bestimmtem Inhalt geflissentlich vermieden ist. Weit, womöglich weiter noch als Kant weist darum Fichte die Neigung zurück. Umso höher steht auch ihm die Pflicht. Vernunft und Wille, die ja an sich eins miteinander sind, rufen uns zu, die Welt sei das Material unserer Pflicht, das wir streben sollen zu einer sichtbaren Gestaltung des Sittlichen zu erheben. In diesem Streben betätigen wir uns schöpferisch, und sind wir selbst ein Teil des Ganzen, das wir die sittliche Weltordnung nennen, und das für Fichte mit Gott zusammenfällt.

War der alles nivellierende Individualismus der Verstandesaufklärung in dem romantischen Ideal der freien Persönlichkeit in sein Gegenteil umgeschlagen, so ist, wie man deutlich sieht, dieses Ideal hier bereits im Begriff, wieder in einem allgemeineren Menschheitsideal unterzutauchen. Der höchste sittliche Zweck ist nicht mehr

---

*) System der Sittenlehre, S. 167.

die freie Persönlichkeit selbst, sondern deren unbedingte Hingabe an die Pflicht und an das Objekt dieser Pflicht, an die sittliche Weltordnung. Die schrankenlose Freiheit wird zur Gebundenheit durch die Pflicht. Dieser Übergang ist ein innerlich notwendiger. Indem Fichte den ethischen Gedanken Kants zu Ende denkt, fließen ihm schließlich die Gegensätze der absoluten Freiheit des Willens und seiner absoluten Gebundenheit an das All der Dinge, fließen Kant und Spinoza in eins zusammen. Aber in dem Augenblick, wo sich dieser Übergang vollzieht, wird auch der religiöse Gedanke, mit dem Kant der Aufklärungstheologie den Untergang bereitet und doch auch wiederum eine letzte Stütze zu geben versucht hatte, vollendet. Das religiöse Ziel der Verstandesaufklärung war eine Vernunftreligion gewesen, die zugleich den natürlichen Sittengeboten eine feste Stütze geben sollte. Diesen Gedanken hatte Kant in dem Sinne weitergebildet und umgewandelt, daß er die Stütze der Vernunftreligion in der Moral erblickte, so daß für ihn nunmehr das Sittengesetz nicht mehr deshalb verpflichtend war, weil er in ihm ein religiöses Gebot sah, sondern daß ihm umgekehrt die unbedingt verpflichtende Norm desselben als ein direkter Beweis seines überempirischen Ursprungs, also jener übersinnlichen Welt selbst galt, die der religiöse Glaube verlangt. Aus dem so statuierten Verhältnis zwischen Religion und Moral zog nun Fichte die strenge, philosophisch in der Tat unabweisliche Folgerung. Wenn das Sittengesetz der einzige Beweis für die Existenz Gottes ist, so besteht für uns nicht der geringste Grund, Gott und das Sittengesetz überhaupt noch zu scheiden. Vielmehr ist dann Gott das Sittengesetz, die sittliche Weltordnung selbst; und da dieser Begriff einer Personifikation schlechthin widerstreitet, so wird, wie Fichte in den Streitschriften zur Verteidigung seines Standpunktes mit rücksichtsloser Schärfe ausführt, der Glaube an einen persönlichen Gott zum Aberglauben, sein Kultus zum Götzendienst*). Mochte Kant der Behauptung Fichtes, die Wissenschaftslehre sei ihrem wesentlichen Inhalte nach mit der kantischen Philosophie identisch, mit gutem Grund widersprochen haben, die Stellung, die Fichte im Atheismusstreit einnahm, hätte er, wenn er bloß kritischer Philosoph und nicht zugleich gläubiger Christ gewesen wäre, schwerlich als die notwendige Konsequenz aus seiner Forderung der Be-

*) Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, 1798. Dazu „Appellation an das Publikum" und „Gerichtliche Verantwortung", 1799, Ges. Werke, Bd. 3.

gründung der Religion auf die Moral zurückweisen können. Mehr als sich selbst kann das Sittengesetz nicht beweisen. Vor allem aber liegt, wenn es ein a priori notwendiges Gesetz ist, hierin auch die Forderung, daß es einer andern, außerhalb seiner selbst liegenden Voraussetzung nicht bedarf. Was Kant als solche hinzufügte, das stammte aus seinem religiösen Glauben, der ihm feststand, ehe er an seinen moralischen Gottesbeweis gedacht hatte. War demnach von Fichte der Versuch, die Religion auf Moral zu gründen, sicherlich konsequent zu Ende geführt, so war damit zugleich gezeigt, daß dieser Versuch dazu führen mußte, die Religion überhaupt in der Moral aufgehen zu lassen. Hierdurch war für jeden, der sehen wollte, bewiesen, daß der von Kant eingeschlagene Weg, die Religion vor den Fallstricken zu retten, die ihr der Skeptizismus der Verstandesaufklärung gestellt hatte, ein Irrweg gewesen war. Dies hat sich denn wohl sehr bald auch als Fichtes eigene Überzeugung herausgebildet. Denn die Schriften über den Atheismusstreit bilden den Wendepunkt, wo sich in der Weltanschauung dieses Denkers ein Wandel vollzieht, in welchem zugleich der allgemeine Wandel der Zeiten sich spiegelt.

c. Von der Freiheit zur Gebundenheit.

In ihren Gedanken über Staat und Recht, über Sittlichkeit und Religion war die romantische Philosophie ursprünglich von den Voraussetzungen der Verstandesaufklärung ausgegangen. Aber indem sich ihr mehr und mehr die alten Formen mit einem neuen Inhalt erfüllten, wurde sie sich des inneren Gegensatzes gegen die vorangegangene Zeit immer klarer bewusst; ihre anfängliche Hinneigung zu der Freiheitsidee des alten Naturrechts und des Zeitalters der Revolution verwandelte sich daher in einen tiefen Haß gegen alles Reflexionsmäßige, und es wuchs die durch die bisherige Entwicklung schon vorbereitete Hinneigung zu Mystik und Gefühlsschwärmerei und zu gleich gestimmten Richtungen vergangener Zeiten. In Fichtes „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ hat das Bewußtsein dieses tiefen Gegensatzes seinen leidenschaftlichsten Ausdruck gefunden. Diese Schrift bildet daher den schärfsten Gegensatz zu dem Jubelruf, mit dem der gleiche Schriftsteller wenig mehr als zehn Jahre zuvor die französische Revolution begrüßt hatte. Jetzt sind ihm alle jene Doktrinen der Aufklärung, aus denen er noch im „Naturrecht“ Staat und Rechtsordnung deduziert hatte, ver-

derbliche Irrlehren. Die Tendenz der Aufklärung, alles auf das gleiche Niveau oberflächlicher, verstandesmäßiger Reflexion herabzudrücken, erscheint ihm als ein Zeichen tiefsten geistigen Verfalls. „Nicht Aufklärung, sondern Ausklärung" sollte sie genannt werden — „Entleerung von allen Ideen und Idealen". Was sie erstrebt, ist „verstandesgemäß, aber vernunftwidrig" *).

So setzt denn die neue Bewegung, die der Aufklärung Krieg bis zur Vernichtung erklärt, in allem und jedem das Gegenteil von dem sich zum Ziel, was jene geglaubt und erstrebt hatte. Staat und Religion waren aber die zwei Lebensgebiete gewesen, auf die, wie man meinte, die Aufklärung am verderblichsten gewirkt hatte. Hier vor allem glaubte man daher einer völligen Wiedererneuerung der alten Sitte und der schlichten, hingebenden Frömmigkeit früherer Tage zu bedürfen. In beiden Beziehungen ist für diese Wendung des Geistes der Zeit Fichte ein sprechender Zeuge. Allerdings ist er es nicht in dem Sinne, daß er die in der romantischen Geistesströmung mehr und mehr an die Oberfläche tretenden reaktionären und absolutistischen Tendenzen und die mittelalterlich katholisierenden Neigungen irgendwie teilte. Noch lebt doch in ihm selbst allzu viel von dem gewalttätigen Geist der Revolution und von jenem Streben der von ihm so lebhaft bekämpften Aufklärung, das Leben nach selbstgeschaffenen Idealen einzurichten. Aber die Richtung, in der sich seine Gedanken bewegen, ist ganz die der neuen Zeit. Auf politischem Gebiet beseelt ihn nur noch das Gefühl der Hingabe an Volk und Staat und in diesen an die Ideale der Menschheit. Am frühesten äußert sich dieser neue Geist, zugleich geweckt durch die Rückwirkungen der Revolution, auf wirtschaftlichem Gebiet. Da zeichnet er in seinem „geschlossenen Handelsstaat" das Bild eines nach außen abgeschlossenen, ganz aus eigener Arbeit sich erhaltenden staatlichen Gemeinwesens, das nach außen nur als einheitliches Ganzes mit anderen Völkern in Verkehr tritt, eines Gemeinwesens, in welchem jeder Notleidende das Recht auf Erhaltung und jeder Arbeitsfähige das Recht und die Pflicht zur Arbeit besitzt. Es ist das erste System des Staatssozialismus, welches das 19. Jahrhundert hervorgebracht hat**). Die Zeit selbst war freilich zur Aufnahme solcher kollektivistischer Ideen wenig geneigt, und für den Urheber

*) Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Vorlesungen gehalten zu Berlin, 1804, Werke, Bd. 7.

**) Der geschlossene Handelsstaat, 1800, Werke, Bd. 2.

dieser Vorschläge selbst traten bald unter dem Eindruck des politischen Niedergangs der Nation die geistigen Interessen in den Vordergrund. Nicht in äußeren Reformen, sondern in der völligen Wiedergeburt des nationalen Lebens, zu dem eine neue Erziehung verhelfen sollte, sah er nunmehr das Heil der Zukunft, und in dem Staate sah er jetzt in erster Linie nicht, wie die Aufklärungszeit, eine Einrichtung zum Schutze des Einzelnen, sondern eine Organisation zur Erziehung seiner Bürger und zur Pflege des idealen Strebens nach den gemeinsamen Gütern der Menschheit. „Wer nur an sich als Person denkt," heißt es schon in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters," „der ist im Grunde nur ein gemeiner, kleiner, schlechter und dabei unseliger Mensch;" und: „es gibt nur eine Tugend, die, sich selbst als Person zu vergessen, und nur ein Laster, das, nur an sich selbst zu denken." „Jeder weltgeschichtliche Held aber ist ein Bild der Aufopferung — ein Werkzeug und lebendiger Ausdruck der Gattung;" darum: „wer in dem Glauben an die Gattung und im Bewußtsein der Einheit mit ihr und mit dem Urquell alles Lebens sein Feld ackert, der ist unendlich viel edler und seliger, als wer ohne diesen Glauben Berge versetzt!"

Hier fließen nun zugleich die politischen mit den religiösen Idealen zusammen. Wie die einzelne Nation als ein Glied der Menschheit, und der Einzelne wieder als ein Werkzeug im Dienste beider sich fühlen soll, so ist ihm dieses Gefühl der Hingabe ein solches der Einheit mit Gott. Das Ich, das sich dereinst als selbstherrlicher Schöpfer der Welt gefühlt, wird zu einer Ausstrahlung des unendlichen Seins, und im Gefühl dieser Einheit mit dem Unendlichen genießt der Mensch schon hier jenes unendliche Leben, das die Bürgschaft seiner Wahrheit und Unvergänglichkeit in sich selbst trägt*). Wie weit ab liegt doch dieses an den platonischen Staat erinnernde Ideal der völligen Hingabe des Einzelnen an das Ganze von jenem früheren Staat, der allmählich sich selbst überflüssig machen soll, wie weit diese mystische Religiosität des Aufgehens der individuellen Persönlichkeit in Gott von der Idee, daß Gott die unpersönliche sittliche Weltordnung selbst sei! Aber das

*) Unter den politischen Schriften aus dieser Periode Fichtes sind, neben den Reden an die deutsche Nation von 1808 (Werke, Bd. 7), besonders hervorzuheben die Staatslehre von 1813 (Bd. 4) und die Exkurse zur Staatslehre (Bd. 7). Zur Religionsphilosophie die Vorlesungen über die Bestimmung des Menschen, 1800 (Werke, Bd. 2), die Anweisung zum seligen Leben, 1806 (Werke, Bd. 5), und die Tatsachen des Bewußtseins, 1810 (Bd. 2).

eine ist unzweifelhaft: wie dort die Religion in der Moral, so verschwindet umgekehrt hier das Sittliche im religiösen Gefühl. Das ist der Weg von Kant zu Spinoza, allerdings nicht ganz der von dem wirklichen Kant zum wirklichen Spinoza, sondern von der letzten Konsequenz kantischer Gedanken zum verborgenen Motiv spinozistischer Gotteslehre. Doch der Gegensatz bleibt nur umso größer, und umso wunderbarer die Tatsache, daß sich der Philosoph, in dessen Denken sich alle diese Wandlungen vollzogen hatten, kaum ihrer als Wandlungen bewußt wurde. So mächtig war die Naturgewalt der geistigen Umwälzungen gewesen, die diese Zeit und in der Zeit ihn selber erfaßt hatte.

So ist denn auch in jenen beiden Richtungen, in der des politischen und in der des religiösen Denkens, die gleiche Bewegung in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts die vorherrschende geblieben. Sie ergreift Kunst und Wissenschaft, Staat und Kirche, und sie breitet sich aus über alle europäischen Nationen. In Deutschland weist die in enger Fühlung mit der Romantik stehende historische Rechtsschule auf die aus den allgemeinen Bedingungen des nationalen Lebens entspringende Entwicklung des Rechts hin. Sie stellt den künstlichen und willkürlichen Konstruktionen der Naturrechtstheorie die aus Sitte und natürlichem Rechtsgefühl entsprungene positive Rechtsordnung gegenüber. Für den Staat suchen Männer wie Ludwig von Haller und Julius Stahl den gleichen Gedanken fruchtbar zu machen, indem sie die religiösen Grundlagen der positiven Staatsordnung im Gegensatze zu dem weltlichen Staatsprinzip der Aufklärungszeit betonen*). In Frankreich nehmen die Wortführer der Literatur in der Epoche der Restauration, die Chateaubriand und Lamennais, de Maistre und Bonald, eine ähnliche Stellung ein. Rousseau und die Verstandesaufklärung des 18. Jahrhunderts gleichzeitig bekämpfend, suchen sie mit den Waffen rhetorischer Deklamation und juristischer Deduktion dem Prinzip der Autorität in Kirche und Staat zum Sieg zu verhelfen. Ein weiterer Ausläufer der deutschen Romantik nach religiöser Seite hin ist die spätere positive Philosophie Schellings und das verwandte mystisch-theosophische Gedankensystem Jos. von Bahders. So bemerkenswerte Zeugnisse der Zeit aber diese Erscheinungen sind, so wird doch, wie zumeist in der religiösen Mystik, auch hier das Ethische durch

*) L. v. Haller, Restauration der Staatswissenschaften, 1821—25. Jul. Stahl, Philosophie des Rechts, 1830, 3 Bde.

die religiösen Ideen in den Hintergrund gedrängt. Umso einflußreicher treten inmittten solch vorübergehender Strömungen zwei Schöpfungen hervor, die als die größten ethischen Leistungen der Romantik gelten dürfen: die eine besteht in der Geltendmachung der Entwicklungsidee für das Gesamtgebiet des geistigen und demnach auch des sittlichen Lebens; die andere in einer neuen Auffassung vom Wesen der Religion, welche die völlige Autonomie derselben gegenüber der Moral erstrebt, und damit zugleich an der Autonomie der letzteren festhält.

d. Die Entwicklungsidee und die Geschichte als Theodizee.

In keinem Punkte fühlte sich die Romantik in stärkerem Gegensatze zu der Verstandesaufklärung, als in dem Verhältnis zu fremden Kulturen und zu vergangenen Zeiten. Hatte die Aufklärung im Genusse der eigenen Vortrefflichkeit geschwelgt, so schätzt die Romantik das Fremde und Ferne um so höher, je mehr es zugleich von dem Zauber des Ursprünglichen oder des Geheimnisvollen umgeben ist. Wie aus diesem enthusiastischen Drang, die der Gegenwart fremd gewordenen geistigen Schätze wiederzugewinnen, allmählich als eine der größten Leistungen der Romantik die Entwicklung des geschichtlichen Sinns und die Pflege der historischen und der vergleichenden Wissenschaften hervorwächst, so reflektiert sich von frühe an das gleiche Streben in den mannigfachsten philosophischen Geschichtskonstruktionen, in denen freilich mit der wirklichen Geschichte meist nicht weniger willkürlich verfahren wird, wie in dem Vorbild aller dieser neueren Geschichtsphilosophien, in Augustins „Civitas Dei". War doch selbst Herder, der vor allem in diesem Punkt bereits der Romantik verwandt ist, in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" nicht um die Klippe herumgekommen, mehr seine eigenen Ideen der Geschichte unterzulegen, als aus dieser die in ihr selbst lebenden zu schöpfen. Das steigerte sich noch beträchtlich in der Geschichtsphilosophie der eigentlichen Romantik; und zuweilen geschah es, daß die Geschichte selbst, die doch Herder immerhin durch eine Fülle geistvoller Betrachtungen zu erleuchten versucht hatte, ganz hinter den Konstruktionen verschwand, die aus irgend einer allgemeinen Idee oder manchmal sogar aus einem einzelnen Motiv heraus entworfen waren. So ist der Abriß der Geschichtsphilosophie, den Fichte in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" gibt, wesentlich von

der polemischen Tendenz beherrscht, die Aufklärung und seine eigene Zeit als die Periode tiefsten geistigen Verfalls, als die der „vollendeten Sündhaftigkeit" erscheinen zu lassen, um alles Vorangehende wie Zukünftige danach als eine Reihe auf- und absteigender Stufen zu kennzeichnen. Schelling aber hat in seinem „System des transzendentalen Idealismus" das Wort gesprochen, das den Gedanken der neuen Geschichtsphilosophie, wie er von da an in immer neuen Versuchen variiert wird, klar ausdrückt: „die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten." Und: „der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis vom Dasein Gottes"*). Es sind zwei Gedanken, die sich in diesen Sätzen begegnen. Der erste ist ein geschichtsphilosophischer: alle Geschichte ist eine dem Geschehen selbst immanente, innerlich notwendige Ideenentwicklung. Da diese Entwicklung niemals vollendet ist, so ist sie uns freilich nie als eine abgeschlossene gegeben: immerhin, je gesetzmäßiger man sie sich denkt, um so sicherer wird ja aus dem Zurückgelegten auf das Zukünftige zu schließen sein. Das ist die jeder Geschichtsphilosophie, nicht bloß der romantischen, eigene Entwicklungsidee, die als solche natürlich immer auch den Versuch einer Geschichtskonstruktion in sich schließt. Dazu kommt aber noch jener zweite, religionsphilosophische Gedanke, der wenigstens in dieser Form der romantischen Geschichtsphilosophie spezifisch eigen ist: das ist der, daß die Geschichte selbst, wenn nicht die einzige, so jedenfalls die hauptsächlichste Verwirklichung Gottes ist. Die Geschichte ist die wahre Theodizee. Beide Gedanken bilden überall, in der positiven Wissenschaft wie in der philosophischen Spekulation, die stillschweigenden oder ausdrücklichen Voraussetzungen, mit denen man dem geistigen Leben in Kunst und Wissenschaft, in Staat und Geschichte gegenüber tritt. Es sind zugleich die zwei Gedanken, in denen nunmehr der Gegensatz gegen die Verstandesaufklärung wiederum auf das schärfste hervortritt. In dieser hatte sich die Entwicklungsidee zu jenem moralischen Perfektionismus verengt, der den Wert des Daseins in den einzelnen, gegenwärtigen Menschen verlegt. Ihre Theodizee aber war nicht das Werden Gottes in der Geschichte, sondern sein schöpferisches Wirken in der Natur gewesen. In diesem letzten Punkte stand Herder noch mitten inne zwischen der alten und der neuen Zeit. Er verband in gewissem

*) Schellings Werke, Bd. 3, S. 603.

Sinn die Theodizee der Natur mit der Theodizee der Geschichte, indem er den Menschen gleichzeitig als ein Geschöpf der Natur, durch die Naturbedingungen in seiner Entwicklung bestimmt, und als ein geschichtliches, geistiges Wesen zu begreifen suchte. Aber dieser Übergang von der Theodizee der Natur zur Theodizee der Geschichte führte noch eine andere Umwälzung der Ideen mit sich. Sie hat sich bei Fichte deutlich schon vorbereitet, und sie vollendet sich in Hegel. Die Theodizee der Natur erkennt Gott aus seinen Werken. Der Theodizee der Geschichte ist diese nicht bloß das Wirken, sondern das Werden Gottes. Die Geschichte ist Gott selbst, der Geist in seiner absoluten Entwicklung. Die Natur aber ist bloß Vorstufe des Geistes. Fichte hatte bereits die Unterscheidung der sittlichen Weltordnung von einem Weltordner als eine unzulässige Verdoppelung der Begriffe bekämpft. Im selben Sinn beseitigte Hegel die Unterscheidung der Dinge an sich und der Erscheinungen, des Absoluten selbst und seiner Entfaltung in der Unendlichkeit des Einzelnen. Freilich werden diese Gedanken in verhängnisvoller Weise durch jenes dialektische Vorurteil verdunkelt, das Hegel ebenfalls von Fichte herübergenommen hat: durch den Wahn, alle Gesetzmäßigkeit in Natur und Geschichte müsse in einen Begriffsschematismus gebracht werden können, dem eine logische Selbstentwicklung immanent sei. Aber wenn man von diesem jenem Grundgedanken der Einheit von Wesen und Erscheinung eigentlich völlig inadäquaten dialektischen Vorurteil absieht, in dem sich bei Hegel noch einmal die Begriffsphantastik der romantischen Philosophie wiederholt, so bilden die Auffassung der unmittelbaren Wirklichkeit von Sein und Erscheinung und die Annahme einer allem Seienden immanenten notwendigen Entwicklung die beiden Pole dieser Weltanschauung. Das ihr nächstverwandte System in der vorangegangenen Zeit ist der Spinozismus. Doch dieser ist Theodizee der Natur, nicht Theodizee der Geschichte. Darum ist das spinozistische Sein hier zum Werden, zur immanenten Entwicklung geworden. Von der Idee der Notwendigkeit sind beide Weltanschauungen erfüllt. Im Lichte dieser Idee erscheinen übersinnliche und sinnliche Welt nicht als Gegensätze, sondern als Stufen einer einzigen Entwicklung, in der das Sittliche und das Vernünftige, das Vernünftige und das Wirkliche im Grunde zusammenfallen. Der Wert alles Wirklichen aber bemißt sich nach der Stellung, die es in der Gesamtentwicklung des geistigen Lebens einnimmt. Darum steht hier die Einzelpersönlichkeit zurück gegen-

über der Gesamtheit, dem Staate, und der Staat gewinnt wieder seinen bleibenden Wert durch seine Stellung in der Geschichte. Die individuelle Sittlichkeit jedoch, die „Moralität“, wie sie Hegel mit einem absichtlich etwas geringschätzigen Ausdruck nennt, nimmt, ebenso wie das Privatrecht als Form der individuellen Willensbetätigung, in der Gesamtentwicklung des sittlichen Lebens eine tiefere Rangstufe ein. In seinen wertvolleren, weil umfassenderen Gestaltungen beginnt dieses erst in dem Gebiet der „objektiven Sittlichkeit“, in den Ordnungen des menschlichen Gemeinlebens, Familie, bürgerlicher Gesellschaft, Staat, endlich in dem sittlichen Geist der Geschichte*). Denn die wahre Quelle der Sittlichkeit ist nicht der subjektive, sondern der objektive Wille oder jenes unpersönliche Walten der allgemeinen Weltvernunft, als deren Träger und Vollbringer die Willen der Einzelnen zu betrachten sind. In dieser allgemeinen Auffassung des Sittlichen erneuert sich der Grundgedanke der platonischen Staatslehre, daß das Gute nur im Staate, nicht als Gut des Einzelnen, sondern als ein in der politischen Gemeinschaft selbst objektiv gewordenes Gut, zu erreichen sei. Aber die platonische Staatsidee erweitert sich zugleich zur Idee des geschichtlichen Gesamtlebens der Menschheit, und sie nimmt dadurch die Idee der Entwicklung in sich auf. Das Subjekt dieser Entwicklung ist jedoch nicht die individuelle Persönlichkeit, sondern in letzter Instanz der Geist der Geschichte, der Weltgeist, um dessen Thron die einzelnen Völker als die „Zeugen und Zieraten seiner Herrlichkeit“ stehen. Jedes Volk repräsentiert in der Stufenfolge dieser Entwicklungen des Weltgeistes eine bestimmte Idee; und in jeder der Hauptperioden der Weltgeschichte ist wieder ein führender Volksgeist der Hauptträger dieser herrschenden Idee: so im Altertum nacheinander der orientalische, der griechische, der römische, in der Neuzeit der germanische. Kunst, Religion und Philosophie aber sind zu jeder Zeit die drei Formen und zugleich die drei Stufen des geistigen Lebens, die den Inhalt der Idee zum Ausdruck bringen: die Kunst als unmittelbare, sinnliche Anschauung, die Religion als phantasievoll verknüpfendes, vorstellendes Denken, endlich die Philosophie als begriffliche Erkenntnis. Alle diese Stufen des geistigen Lebens samt jenen Ordnungen in Recht, Staat und Gesellschaft, die ihre substantielle Grundlage bilden, sind schließlich Momente des

*) Rechtsphilosophie, S. 312. Enzyklopädie der philos. Wissenschaften, III, S. 376, Werke, Bd. 7, Abt. 2.

einen absoluten Weltgeistes, der sein eigenes Wesen in der Weltgeschichte entfaltet. Die Triebfeder der Entwicklung ist demnach auch nicht die subjektive Willensfreiheit, sondern die der Vernunft immanente logische Notwendigkeit*).

In ethischer Hinsicht liegt der Schwerpunkt dieser Weltanschauung offenbar in der gänzlichen Beseitigung des subjektiven Standpunktes der vorangegangenen Ethik. Das Ethos an sich ist kein individuelles mehr, sondern die Individuen sind nur seine Träger und Vollbringer; es selbst aber in allen seinen Gestaltungen ist Weltwille, Objektivierung der absoluten Vernunft, Entfaltung der Gottheit in der Menschheit und ihrer Geschichte. Staat, Gesellschaft, Geschichte sind daher nicht Mittel für die Zwecke des Einzelnen, sondern sie tragen ihre Zwecke in sich selbst, denen gegenüber die Einzelnen als dienende Kräfte erscheinen.

Diese Frage nach dem selbständigen Ethos der menschlichen Gemeinschaftsformen zum ersten Male nach langer Zeit wieder angeregt zu haben, ist zweifellos ein hohes Verdienst der Romantik. Ob aber freilich die hier zur Geltung gelangte Anschauung von dem übergeordneten Wert der Gemeinschaft nicht selbst ihr Ziel überholt, indem für sie die individuelle Seite der Sittlichkeit zu sehr verschwindet, ist eine wohl aufzuwerfende Frage. Spinoza, dessen Weltanschauung von religiösen Bedürfnissen getragen war, hatte das Sittliche mit der subjektiven religiösen Versenkung in die Idee des Absoluten verschmolzen. Dadurch war es bei ihm ein durchaus innerlicher Vorgang geworden. Bei Hegel fällt es mit der objektiven historischen Entfaltung des Absoluten zusammen. Es ist aber zugleich so sehr aufgegangen in dem Historischen und Tatsächlichen, daß der ethische Wertunterschied zwischen den verschiedenen Bestandteilen des wirklichen Lebens zurücktritt. Insbesondere leidet an dieser Erhebung des Vergänglichen, durch vorübergehende geschichtliche Einflüsse Bedingten in das Reich der absoluten Vernunft Hegels Konstruktion des Staates, die den abstrakten Beamtenstaat der Restaurationszeit mit seinen leeren, des Zusammenhangs mit der lebendigen Entwicklung des Volksgeistes entbehrenden Verfassungsformen eigentlich zum Urbild des Staates überhaupt macht, und die dessen Grundlage nicht in der inneren geistigen Zusammengehörigkeit eines selbständigen Volkstums, sondern in der

*) Rechtsphilosophie, S. 430 ff. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke, Bd. 9, Einleitung und Schluß.

äußeren Verfassung und der Gewöhnung an gemeinsame Institutionen erblickt*). Wenn Hegel selbst die Einzelnen als die Träger einer allgemeinen Weltvernunft betrachtet, so kann man daher mindestens von seinem eigenen System sagen, daß es der Träger auch von solchen Zeitideen gewesen ist, die von vergänglicher Art waren, und in denen sich politische Zustände spiegelten, die zu den weltumspannenden Ideen dieser Geschichtsphilosophie in einem merkwürdigen Kontraste standen.

Vielleicht ist es dieser selbe Kontrast, der gerade in einer Zeit, wo das nationale Leben in Deutschland nach dem Aufschwung der Befreiungskriege einer trostlosen Stagnation verfallen war, neben so manchen politischen Utopien, die in der Flugschriftenliteratur jener Tage auftauchten und wieder versanken, auch solche groß angelegte geschichtsphilosophische Systeme erzeugte, unter denen das Hegelsche zwar das bedeutendste und einflußreichste, aber keineswegs das einzige blieb. Doch hat es unter den sonstigen Leistungen dieser Richtung nur eine trotz der wunderlichen Eigenheiten und der Phantastik ihres Urhebers zu einer ausgebreiteteren Wirkung gebracht: die Philosophie Chr. Fr. Krauses. Die seltsame, selbsterfundene Terminologie, in die sie gekleidet ist, die völlig unmethodische Weise der Darstellung sind vielleicht für diese Zeit der abklingenden deutschen Romantik und ihr aus den engsten und dürftigsten kleinbürgerlichen Verhältnissen bisweilen schrankenlos ins Unendliche schweifendes Denken ebenso charakteristisch, wie sie die Werke dieses Philosophen für uns heute ungenießbar machen. Daß er für Swedenborgs Offenbarungen schwärmt, und daß er sich in seiner Rechtsphilosophie mit den Rechtsverhältnissen der auf andern Weltkörpern lebenden Menschheit beschäftigt, solche Züge kennzeichnen hinreichend die Phantastik seines Denkens. Bringt man diese Dinge in Abzug, so bleibt aber ein Schatz bedeutsamer Gedanken übrig, die auch in der Ethik nicht vergessen werden sollten. Krause selbst bezeichnete seine Philosophie als „Panentheismus". Er wollte damit andeuten, daß er die innigste Verbindung von Gott, Welt und Einzelwesen annehme, ohne daß ihm doch, wie dem Pantheismus, Gott in der Welt und das Einzelwesen in der Einheit jener beiden verschwinde. Von diesem Gedanken, der ja sichtlich an neuplatonische Emanationsideen erinnert, sind nun alle seine ethischen Anschauungen durchdrungen**).

*) Rechtsphilosophie, S. 312 ff.

**) Man vergl. bes. Lebenlehre und Philosophie der Geschichte, herausgeg.

Das Gute geschieht, indem der Urwille Gottes in den menschlichen Willen herüberwirkt; darum ist das Gute allgemeines Gesetz, und es muß um seiner selbst willen gewollt werden*). Das Böse aber entsteht durch die Beschränkung des einzelnen Wesens, und es verschwindet daher in dem Zusammenhang des Ganzen wie eine aufgehobene Dissonanz; ja der optimistische Philosoph lebt der Überzeugung, daß schon im wirklichen Leben durch die Fortschritte von Erziehung und Bildung, Wissenschaft und Kunst das Übel immer seltener und mehr und mehr als eine bloß krankhafte Erscheinung erkannt werde**).

Sind nun auch diese Ideen keineswegs neu, so ist doch einigermaßen neu deren Anwendung auf das Gesamtleben der Menschheit, wie es sich in Recht, Staat und Geschichte betätigt. Alles Recht stammt aus Gott, aus welchem auch die Gliederung der Gesellschaft bis zur Einzelpersönlichkeit herab und das geschichtliche Leben der Menschheit hervorgeht. In dem organischen Aufbau der Gesellschaft hat aber das Umfassendere einen höheren Wert und darum auch höhere Rechte als das Begrenztere. So ist der ganzen Menschheit der einzelne Staat, diesem seine besonderen Gliederungen, letzteren endlich die Einzelpersönlichkeit untergeordnet. Das Recht überhaupt umfaßt jedoch nicht bloß die äußeren, sondern auch die inneren Lebensbedingungen: es soll jeden in den Stand setzen, seine geistige Eigentümlichkeit vollständig „darzuleben“ und so dem Beruf gerecht zu werden, der ihm in dem organischen Ganzen der Menschheit zu teil geworden***). Selbst gegenüber dem Verbrecher darf vermöge dieses Urrechts der Persönlichkeit eine Freiheitsbeschränkung immer nur als Mittel, nie als Zweck angewandt werden. Er sei als ein Unmündiger zu betrachten, der womöglich durch Erziehung, durch Aufklärung über seine und der Andern wirkliche Rechte seinem Beruf wiederzugeben sei†). Wie der Einzelne im Staate und der Staat im Organismus der Menschheit aufgeht, so wiederholen sich endlich im geschichtlichen Leben der letzteren die Lebensperioden des Einzelnen, ein Keim-, Wachstums- und Reifealter, nach deren Ablauf voraussicht-

---

von Leonhardi, 1843, S. 155. System der Rechtsphilosophie, herausgeg. von Röder, 1874, S. 73, 463 ff. System der Sittenlehre, 1810.

*) System der Sittenlehre, S. 279 ff.

**) Ebend. S. 350 ff.

***) System der Sittenlehre, S. 414.

†) Rechtsphilosophie, S. 310. Lebenlehre und Philosophie der Geschichte, S. 307 ff.

lich die nämlichen Evolutionen auf einer höheren Stufe und so ins Unendliche fort eintreten werden*).

Das leitende Motiv dieser Ausführungen besteht sichtlich in dem Streben, dem Ethischen in allen seinen Gestaltungen, der sittlichen Einzelpersönlichkeit ebenso wie den Verwirklichungen sittlicher Ideen in Recht, Staat und Gesellschaft, gleichmäßig gerecht zu werden, und in diesem „Gliedbau" des Sittlichen jedem Gebiet die ihm im Verhältnis zum Ganzen zukommende Stelle zu sichern. In diesem Streben, sowie in der geschichtsphilosophischen Grundlegung seines Systems stimmt Krause im allgemeinen mit Hegel überein. Aber wie weit steht er in der begrifflichen Fixierung seiner Gedanken hinter diesem zurück! Metaphysik, Ethik, Ästhetik, Rechts- und Staatslehre fließen ihm schließlich in einer mystischen Theosophie zusammen. Das Gute und Schöne wird zu einem unmittelbaren Anschauen Gottes, alle objektiven sittlichen Tatsachen zu einem „Darleben Gottes im Endlichen". Was das Gute und Schöne selbst sei, wie Recht und Staat in ihrer empirischen Wirklichkeit entstehen, erfahren wir nicht, es müßte denn sein, daß man das Eingreifen des Urwillens in den Einzelwillen oder das Darleben Gottes in der Geschichte für Erklärungen halten wollte. Dennoch tritt ein Moment auch in dieser Philosophie bedeutsam hervor. Es ist dies die Vertiefung in die Probleme der objektiven Sittlichkeit in Recht, Staat und Geschichte. Hierin berührt sich Krause abermals mit Hegel, von dem ihn jedoch seine höhere Schätzung der sittlichen Einzelpersönlichkeit trennt. Durch diese wird namentlich auch seine Rechtsauffassung eine wesentlich andere. Während Hegel an dem abstrakten, dem Privatrecht entnommenen Rechtsbegriff der alten Naturrechtstheorie immer noch festhält, und nur das öffentliche Recht seinen geschichtsphilosophischen Anschauungen einordnet, ist für Krause das Recht überhaupt „das organische Ganze aller von der menschlichen Freiheit abhängigen Lebenserscheinungen", und er betont im Sinne dieses allgemeinen Begriffs die Zusammengehörigkeit und die hohe ethische Bedeutung aller Rechtsverhältnisse. Auch das Privatrecht ist ihm kein bloß individuelles Recht, sondern es ist zugleich ein Bestandteil der öffentlichen Rechtsordnung, und es ist daher von den gleichen sittlichen Ideen wie diese getragen.

In diesen Gedanken weist Krause wohl zum ersten Male wieder

*) System der Sittenlehre, S. 541.

seit Leibniz und vollständiger als dieser auf den einheitlichen Zusammenhang der Rechtsgebiete und auf die allen Rechtsbegriffen gemeinsame ethische Grundlage hin. Er gibt damit unzweifelhaft zugleich einer Rechtsauffassung Ausdruck, die sich in der modernen Rechtswissenschaft weit über den Kreis der näheren Schüler und Anhänger des Philosophen hinaus verbreitet hat, und in welcher der wesentliche Gegensatz der neuen gegen die alte, ursprünglich dem römischen Privatrecht entnommene und dann in der Aufklärungszeit auf alle Rechtsgebiete übertragene Auffassung besteht. Hegel schon hatte das öffentliche Recht aus dieser Gebundenheit individualistischer Voraussetzungen befreit. Das Recht in seinem ganzen Umfange diesem Gesichtspunkte unterstellt und damit ein treibendes Motiv der neuen Zeit energisch ausgesprochen zu haben, das ist zweifellos ein Verdienst dieses im Leben vereinsamten und im übrigen durch seine schwärmerische Phantastik auf manche Abwege geratenen Philosophen*).

Mit dieser Stellung zum Recht hängt noch die andere Seite seiner Weltanschauung zusammen, daß er die einseitige Bevorzugung der „objektiven Sittlichkeit", von der die hegelsche Geschichtsphilosophie beherrscht ist, durch die energische Betonung des sittlichen Werts der Einzelpersönlichkeit zu vermeiden sucht. Damit verbindet sich dann zugleich das Streben, ähnlich wie den Begriff des Rechts, so auch den der Sittlichkeit als einen überall identischen und darum schließlich in seinen individuellen wie allgemeinen und objektiven Gestaltungen gleich wertvollen darzutun. Das gelingt nun freilich diesem Philosophen wiederum nur durch jene Auflösung des Sittlichen im Religiösen, die auch seine Begriffsbestimmung des Rechts ins unbestimmte zerfließen läßt. Schließlich ist eben diesem religiösen Denker alles, Moral, Recht und Geschichte, ein „Darleben Gottes". Darin tritt, nur in einer andern Form als bei Hegel, das Unvermögen der romantischen Geschichtsphilosophie zu Tage, das ethische Problem wirklich zu lösen. Denn die nächste Bedingung einer solchen Lösung bleibt nun einmal die klare Sonderung der Begriffe. Indem aber hier alle Lebensgebiete,

*) Unter den spezielleren rechtsphilosophischen Schülern Krauses, die sich durch die Popularisierung seiner Gedanken und durch die Abstreifung der Wunderlichkeiten seiner Darstellung ein Verdienst erworben haben, seien hier genannt Röder, Grundzüge des Naturrechts und der Rechtsphilosophie, 2. Aufl., 1863. Ahrens, Philosophie des Rechts und des Staats, 6. Aufl., 2 Bde., 1870—71.

Recht, Moral, Religion und allgemeine Kultur, als Stufen oder als unmittelbar verbundene Teile der geschichtlichen Entwicklung und in dieser wieder als eine Entfaltung Gottes in der Menschheit gedacht werden, verschwinden in dieser als Theodizee gedeuteten Geschichte alle spezifischen Merkmale der besonderen Lebensgebiete. Es bleibt immer dasselbe Absolute, das sich in dem Einzelnen nur in seinen verschiedenen Verwandlungen offenbart. So fließen denn nicht nur Sittlichkeit und Religion ineinander, sondern, indem die Geschichte zur Theodizee wird, verbreitet sich naturnotwendig die religiöse Idee über alles Gewordene und Werdende. Bedeutsam gibt daher auch Hegel jenen höchsten Lebensgebieten, die er wegen ihres allgemeingültigen Wertes den „absoluten Geist" nennt, der Kunst, Religion und Philosophie, den zusammenfassenden Namen „Religion". Ist die Geschichte das Werden Gottes als des Weltgeistes, so gehört schließlich alles zum Inhalt der Religion, und die Philosophie, die jenes Werden im Begriff zu erfassen sucht, steht zwar über der Religion im gewöhnlichen Sinne; aber im höheren und allgemeineren ist sie selbst doch nichts andres als die Vollendung der Religion, die Idee, in welcher der Mensch Gott und Gott sich selbst denkt. Mit dieser Ausdehnung der religiösen Idee über alle Lebenserscheinungen droht aber die Religion in dem, was ihren spezifischen Wert für das menschliche Gemüt ausmacht, wieder ebenso verloren zu gehen, wie dereinst dem naturalistischen Pantheismus der Aufklärungszeit. Dies ist daher der Punkt, wo sich diesem geschichtsphilosophischen Pantheismus eine andere, gleichfalls aus der Romantik erwachsene Anschauung entgegenstellt, die, von dem eigenartigen Gefühlswert der Religion ausgehend, diese als ein schlechthin selbständiges, mit keinem andern vergleichbares geistiges Gebiet auffaßt, um dann auf Grund dieser Autonomie zugleich die Unabhängigkeit von Religion und Moral zu verkünden.

e. Die Religion des Gefühls und die Scheidung von Religion und Moral.

Der Gedanke, daß die Religion kein Erzeugnis der Intelligenz, sondern eine Sache des Gefühls sei, war nicht neu. Praktisch war er in den mystischen Richtungen, die im Gegensatze zur äußeren Dogmengläubigkeit und Werkheiligkeit auf die Frömmigkeit der Gesinnung den Hauptwert legten, längst zum Ausdruck gekommen. Auch hatte vor allem in diesem Punkte der Rationalismus wie Ortho-

doxismus der Aufklärungszeit in der in Deutschland wie in Frankreich und England sich regenden Gefühlsphilosophie, in Männern wie Hamann, Herder und Jacobi, in Rousseau und in Thomas Reid, Männern, die in ihrer Opposition gegen die Verstandesaufklärung der Romantik verwandt sind und sie zum Teil vorbereiten, seine Gegner gefunden. Aber diesen Vertretern einer Religion des Gefühls war es im Grunde ebensowenig wie den mystischen und pietistischen kirchlichen Richtungen um eine Scheidung der Religion von andern Lebensgebieten zu tun. Vielmehr hielten sie namentlich in ethischer Beziehung durchaus an der dem Mystizismus eigenen Einheit der sittlichen und religiösen Gefühle fest; und selbst für das Verhältnis zwischen religiöser Überzeugung und theoretischer Welterkenntnis war ihnen entweder geradezu der Gedanke maßgebend, daß die Religion die beste Metaphysik sei, oder sie suchten, wie besonders Hamann und Jacobi, die religiöse Offenbarung als eine innere Erfahrung mit der äußeren, ebenfalls auf einem unmittelbaren Glauben beruhenden Sinneserfahrung in Analogie zu bringen und dadurch eine Art von Wahrheitsbeweis für sie zu führen. In allem dem trägt diese Gefühlsphilosophie selbst noch deutlich die Spuren der Aufklärung an sich, die sie bekämpft. So bedurfte es denn erst der energischen Herausarbeitung des Gegensatzes auf allen Gebieten, wie sie in der Romantik zu Tage getreten war, um über solche halbe Anlehnungen und Kompromisse hinwegzukommen und die Eigenart des religiösen Bedürfnisses nicht nur in seinem Ursprung aus dem Gefühl, sondern zugleich in der besonderen Natur dieses Gefühls und in seiner Scheidung von andern Lebenserscheinungen sicherzustellen. Dieser Schritt geschah in Fr. Schleiermachers „Reden über die Religion“ *).

Es ist das klassische Werk der Romantik auf religiösem Gebiet, und es ist trotz seiner etwas sprunghaften, in der Form zum Teil verfehlten Art eine der größten wissenschaftlichen Leistungen der Romantik überhaupt. Denn es handelt sich hier um nichts geringeres als um eine neue, tiefere Erfassung des Begriffs der Religion, um eine eigentlich zum ersten Male mit sicherer Hand ausgeführte Ge-

*) Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799, 2. Aufl. 1806, 4. 1831. Die 2. Aufl. enthält mehrere Einschaltungen und Änderungen; an einigen Stellen ist auch der rückhaltlosere Ton der 1. Aufl. etwas abgeschwächt. Das abschließende Werk ist Schleiermachers Glaubenslehre, zuerst 1821—22 erschienen unter dem Titel: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, 2 Bde.

bietsscheidung von allem, womit sie bisher zusammengeworfen war, von der Mythologie ebensowohl wie von irgend einem bestimmten dogmatischen Lehrbegriff, von der Metaphysik, bezw. von dem, was bis dahin unter Metaphysik verstanden wurde, ebensowohl wie von der Moral. Sprach sich von vornherein eine tiefreligiöse Persönlichkeit in dem Werke aus, so gehörte doch zugleich der Geist der beginnenden Romantik dazu, dieses Werk zu vollbringen. Die Romantik gab seinem Urheber die Begeisterung der freien, allen überkommenen Vorurteilen abschwörenden Überzeugung. Sie gab ihm aber auch die tiefe Abneigung gegen die Verstandesaufklärung, und sie gab ihm endlich die sichtliche Abneigung gegen die Moraltheologie Kants. So ist denn die Scheidung der Religion von der Metaphysik wie von der Moral das Grundthema dieses Buches. Eine weitere Tendenz, mit der es sich vor allem „an die Gebildeten unter ihren Verächtern" wendet, besteht aber in der Hervorhebung der Unabhängigkeit der Religion von jeder Art dogmatischer Überlieferung und von jeder Art äußerer Ordnung, so daß das Lehrsystem der Kirche und ihre Organisation gegenüber der von allen solchen äußeren Formen unabhängigen religiösen Gesinnung nur noch einen untergeordneten Wert besitzt. Die Metaphysik hat die Erkenntnis der Welt, die Moral das Handeln in der Welt zum Inhalt. Der religiöse Mensch aber verhält sich weder erkennend noch wollend und handelnd. Gleichwohl bleibt das Universum der Inhalt, auf den sich jede, und auf den sich demnach auch die religiöse Tätigkeit des Menschen beziehen muß. Nicht der Gegenstand selbst, sondern nur das subjektive Verhalten zu diesem Gegenstand kann also die Religion von jenen andern Lebensgebieten scheiden. In der Tat, ihre eigenste Domäne ist nicht Denken noch Handeln, sondern unmittelbare Anschauung und Gefühl. „Jedes Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als einen Teil des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion." Oder, wie der gleiche Gedanke später, mit strengerer Beschränkung auf das Gefühl und unter Hervorhebung zugleich der spezifischen Art des religiösen Gefühls ausgedrückt wird: „Religion ist Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit." Die dieses Gefühl oder diese „fromme Erregung des Gemüts begleitende beifällige Gewißheit" ist der Glaube. Darum ist die Religion die persönlichste Angelegenheit des Menschen. Die Idee einer allgemein gleichen, gewisse stereotype Grundwahrheiten enthaltenden „natürlichen Religion", wie sie die Aufklärung ersonnen hat, ist ebenso verkehrt wie die Annahme, daß die Religion eine Sache des Verstandes

und nicht des Herzens sei. Wie das Licht sich in verschiedene Strahlen bricht, so muß auch die Religion sich in die verschiedenen positiven Religionen individualisieren, damit sie schließlich doch als die eine erscheine. Beruht die Religion ebensowenig auf einer metaphysischen Erkenntnis im Sinne der natürlichen Theologie der Aufklärung, wie auf moralischen Postulaten im Sinne der kantischen Moraltheologie, so sind nun auch die Begriffe Gott und Unsterblichkeit, in denen jene beiden übereinstimmend das Fundament aller Religion erblicken, für diese an sich unwesentlich. Denn der Gottesbegriff ist metaphysischen Ursprungs, es liegt in ihm von vornherein der Anspruch auf eine Erkenntnis Gottes. Die Unsterblichkeit aber als moralisches Postulat nach dem Ausdruck Kants ist an sich eigentlich antireligiös, weil sie der Abneigung gegen das entspringt, was das letzte Ziel aller Religion ist: gegen das Aufgehen der eigenen Persönlichkeit im Unendlichen. „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion.“

Wir erkennen heute unschwer, daß die Schwierigkeiten dieser Religionsanschauung zu einem großen Teile in dem ihre Quelle haben, was zugleich ihre Stärke ausmacht: in der energischen Bekämpfung der rationalistischen Aufklärungstheologie und der Moraltheologie Kants, wobei diese aus einer weiteren historischen Perspektive betrachtet doch im Grunde nur ein letzter Versuch jener wieder aufzuhelfen gewesen war. So wahr es nun ist, daß es eine allgemein menschliche natürliche Religion nie gegeben hat und niemals geben wird, sondern daß nur die Fülle der positiven Religionen das wirkliche religiöse Leben der Menschheit umschließt, so ist es doch nicht minder zweifellos, daß eine Subjektivierung des religiösen Gefühls, wie sie hier gefordert wird, jede positive Religion wieder aufheben, und daß sie, wenn man allen dogmatischen und moralischen Inhalt der religiösen Ideen beseitigt, schließlich abermals zu einer Art natürlicher Religion zurückführen würde, nur daß diese nicht in das Erkennen oder Wollen, sondern in das Gefühl verlegt wäre. Diese Konsequenz kann selbstverständlich Schleiermacher nicht ziehen, da er den alleinigen Wert der positiven Religionen und unter diesen wieder den überragenden der christlichen anerkennt, also auch an dem Lehrsystem der christlichen Kirche festhält. Dadurch gewinnt aber die „Glaubenslehre“, in der er seine allgemeinen religiösen Anschauungen mit dem Standpunkt des evangelischen Theologen zu vereinigen sucht, nun erst recht einen der rationalistischen Aufklä-

rungstheologie verwandten Charakter, nur daß hier alles aus dem Medium des objektiv reflektierenden Verstandes in das des subjektiven Gefühls übertragen ist. Hatte jene die Vernunftgemäßheit der fundamentalen Dogmen des Christentums darzutun unternommen, und solche Dogmen, für die das nicht gelingen wollte, beseitigt, so sieht die Gefühlstheologie in jedem Dogma den objektiven Ausdruck eines unmittelbaren subjektiven Erlebnisses, eine Projektion des religiösen Selbstbewußtseins, die, weil sie für die Gemeinschaft der Gläubigen in übereinstimmender Weise erfolge, von der Kirche als allgemeine Glaubensnorm anerkannt sei; und solchen Dogmen, die, wie z. B. das der Trinität, in der überlieferten Form kaum als unmittelbare Aussagen des frommen Selbstbewußtseins gedeutet werden können, gesteht dann auch die Gefühlstheologie keinen allgemein verbindlichen Wert zu.

Von diesen Widersprüchen bleibt jedoch das Verhältnis zwischen Moral und Religion insofern unberührt, als es eine von diesen Konzessionen an die positive Religion völlig unabhängige Folgerung aus der für das religiöse Gebiet in Anspruch genommenen Autonomie ist. Aus dieser Trennung der Gebiete ergibt sich dann aber als eine weitere Folge die Loslösung der Moral von jenen schließlich immer in das religiöse Gebiet übergreifenden transzendenten Voraussetzungen, an die der religiöse Utilitarismus ebenso wie die Moraltheologie Kants sie gebunden hatten. Ist das Wollen und Handeln der Außenwelt gegenüber die eigenste Domäne des Sittlichen, so ist damit ausgesprochen, daß dieses der *wirklichen* Welt angehört. Dennoch bildet auch hier der Gegensatz gegen die Aufklärung den Grundton der ethischen Überzeugungen Schleiermachers. Widerstrebt ihm die theologische Moral der vorangegangenen Zeit einschließlich der ihr von Kant gegebenen Form wegen ihrer ungesunden, beide Teile schädigenden Verquickung von Religion und Moral, so ist ihm nicht minder die praktisch empirische Richtung wegen der auch in ihr herrschenden Tendenz verhaßt, in dem Menschen ein abstraktes Wesen von überall gleichen Eigenschaften zu sehen, das stets mit denselben allgemeinen Pflichten der Welt gegenübergestellt sei. Wie in den Reden über die Religion das Religiöse, so schildert er daher in den „Monologen" das Sittliche als ein durchaus subjektives, an die spezifische Eigenart des einzelnen Menschen gebundenes Erlebnis; und in diesem Sinne ist ihm schließlich doch auch wieder in der Eigenart der einzelnen Persönlichkeit der Einigungspunkt gegeben, wo das Sittliche und das

Religiöse zusammentreffen*). Doch mögen diese auch von einem und demselben Punkte ausstrahlen, sie gehen nach verschiedenen Richtungen auseinander. Das religiöse Gefühl bleibt seinem Gegenstand, dem Unendlichen, immer gleich fern und gleich nahe. Das sittliche Handeln dagegen ist eine fortwährende Bewegung zwischen den sittlichen Ideen und ihrer Verwirklichung in der Natur. Jede solche Verwirklichung schafft ein sittliches Gut. Der Güter gibt es darum so viele, als es äußere Wirkungsformen der Vernunft gibt; und aus der Totalität ihrer aller entsteht das höchste Gut. Die Kraft der Vernunft über die Natur aber ist die Tugend, das Gesetz, nach welchem diese Kraft wirkt, die Pflicht**). Der Anklang dieser Anschauungen an Fichte ist nicht zu verkennen. Doch die Natur ist hier nicht eine Schranke, von der sich der sittliche Wille ganz zu befreien strebt, sondern sie ist eine reale Macht, die zu der Vernunfttätigkeit ebenso notwendig gehört, wie der Stoff zu der Form. Noch mehr wird dieser Wert des Natürlichen ins Licht gestellt, indem die Naturprozesse als Vorstufen der sittlichen Handlungen betrachtet werden. In Mechanismus und Chemismus, in Vegetation und Tierwerdung soll jene Ineinsbildung von Vernunft und Natur beginnen, die in der menschlichen Bildung ihre höchste Stufe erreiche. Hier wiederholt sich der hegelsche Versuch der Auflösung des Sittlichen in einen allgemeinen, schließlich Natur und Geist umfassenden Entwicklungsprozeß: aber er wiederholt sich doch in einer durch die Gegenüberstellung von Vernunft und Natur geänderten Form. Die Wirkung der Vernunft, die auf den niederen Stufen als Trieb, auf den höheren als Wille sich offenbart, wird endlich in eine organisierende und eine symbolisierende unterschieden. Die organisierende strebt auf die Natur als solche zu wirken, das Vernunftgesetz in den natürlichen Einrichtungen zu verwirklichen; die symbolisierende benützt die Natur, um durch sie äußere, sinnliche Symbole ihres Handelns zu gewinnen. In das Gebiet der organisierenden Tätigkeit gehören daher Verkehr und Eigentum, in das der symbolisierenden die Sprache und die Kunst, als Ausdrucksmittel des Denkens die erste, des Gefühls die zweite. Diesen vier Gebieten der Vernunfttätigkeit entsprechen schließlich

*) Monologen, eine Neujahrsgabe, 1800.

**) Grundriß der philosophischen Ethik, herausgeg. von Twesten, Einleitung, II und III, bes. S. 38 ff., 179, 207 ff. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, S. 231 ff.

vier ethische Organisationen: der Staat, die gesellige Gemeinschaft, die Schule, die Kirche. Mit ihnen bringt Schleiermacher auch seine vier Kardinaltugenden in eine gewisse Beziehung: sie sind Besonnenheit, Beharrlichkeit, Weisheit und Liebe. Ihnen zur Seite stehen vier Pflichtgebiete: die Rechtspflicht, die Berufspflicht, die Liebes- und die Gewissenspflicht, deren allgemeiner Inhalt durch die Formulierungen der Sittengebote angedeutet wird*).

In diesen Ausführungen wird, im sichtlichen Gegensatze zur kantischen Formel, der Inhalt der sittlichen Handlungen so erschöpfend wie möglich bestimmt. Läßt sich das Wort Fichtes, die Natur sei das „Material der Pflicht“, vollständig auch auf diese Ethik übertragen, so treten aber dazu zwei neue Momente, die dem hier bewußter gewordenen Gegensatz gegen die nivellierende Verstandesaufklärung entsprechen. Einmal ist das Subjekt, an das sich das Sittengebot richtet, kein unbestimmtes mehr, kein allgemeines oder überall gleiches, sondern es ist die konkrete Einzelpersönlichkeit mit ihren individuell bestimmten Anlagen und Kräften und mit ihrem nach diesen sich richtenden spezifischen sittlichen Beruf. Das Sittliche bleibt ein universelles nur insoweit, als die menschliche Natur eine übereinstimmende ist; es wird zu einem individuellen, sobald teils deren besondere Eigentümlichkeiten, teils die Stellung, die der Einzelne in dem Organismus der Gesellschaft einnimmt, in Frage kommen. Mit dieser Individualisierung des Sittlichen kommt hier ein bisher allzuwenig beachtetes Moment in die ethische Theorie. Aber darum ist doch das Ethische selbst seinem Wesen nach keineswegs nur individuell, wie in der Aufklärungsmoral und noch bei Kant. Vielmehr liegt der Wert der spezifischen sittlichen Richtung der Persönlichkeit gerade darin, daß sie in der Gesamtheit sittlicher Bildungen eine bestimmte, nur ihr eigentümliche Stellung einnimmt, womit die hohe ethische Bedeutung des Berufs zusammenhängt. Darum hat das Ganze der sittlichen Kultur, wie es in Gesellschaft, Staat und Menschheit zur Verwirklichung kommt, einen höheren Wert als die Einzelpersönlichkeit; doch diese verschwindet nicht in jenem Ganzen, sondern sie hat als ein eigenartiger Bestandteil des Universums sittlicher Kräfte selbst ihren unverlierbaren Wert.

In allem dem ist Schleiermachers religiöse und sittliche Weltanschauung der vollkommenste Ausdruck der romantischen Geistes-

*) Philos. Ethik, S. 179 ff., 214 ff.

richtung. Wenn sie einen dieser Bedeutung entsprechenden Erfolg nicht errungen hat, so mag dies zum Teil an der wenig günstigen literarischen Form liegen, in der sie in die Welt trat. Vielleicht aber auch, daß sie vor allem in dem, was ihre Hauptstärke ausmachte, in der Loslösung der Moral von der Religion und dieser wiederum von den Stützen, die ihr die Verstandestheologie und die kantische Religion der Moral zu geben gesucht hatten, ihrer Zeit allzusehr voraus war. So kam es, daß namentlich in der Theologie die äußere, mehr und mehr in ein formelhaftes Wesen übergehende Umdeutung der Glaubenslehren in subjektive religiöse Erlebnisse fortdauerte, daß aber jene Grundgedanken, die mit bewundernswertem Freimut die beiden Jugendwerke verkündeten, so gut wie völlig verloren gingen. Immerhin bleibt es ein Ruhm der deutschen Theologie, daß einer der Ihren den Mut gefunden hat, in dieser Weise die Moral von der Religion zu trennen, um jedem dieser Lebensgebiete seinen selbständigen Wert zu sichern. Auch muß man gerechterweise zugestehen, daß, was der Position Schleiermachers in jener Zeit des Kampfes der Romantik gegen die Aufklärung ihre siegreiche Stärke verlieh, für uns zum Teil hinfällig geworden ist, weil die Gegner, die er bekämpfte, und die seiner eigenen Weltanschauung durch den Gegensatz zu ihnen ihr Gepräge gaben, heute für uns nicht mehr oder doch höchstens noch in den Nachwirkungen vorhanden sind, die sie zurückgelassen haben.

Als Schleiermacher der Religion ihre Stellung gegenüber der Metaphysik und der Moral anwies, da hatte er die Metaphysik der Verstandesaufklärung und die Moraltheologie Kants im Auge. Jene Metaphysik, die er aus der Theologie verbannen möchte, ist daher die naturalistische des 18. Jahrhunderts, die eine „Welterkenntnis" sein will und dabei unter Welt ein auf der Naturbetrachtung aufgebautes Begriffssystem versteht. Diese Metaphysik, aus der die „natürliche Theologie" hervorgegangen war, völlig vom religiösen wie vom moralischen Gebiet auszuscheiden, war er sicherlich im Rechte. Ebenso wird man den Scharfblick bewundern müssen, mit dem er, noch heute verbreiteten Zeitströmungen weit voraus, in der kantischen Moraltheologie die nachgeborene Schwester jener natürlichen Theologie der Aufklärung erkannte, und mit dem er in dem lebhaften Gefühl für die von allen moralischen Beweggründen weit abliegende Eigenart des religiösen Gefühls auch diese kantische Umkehrung der transzendenten theologischen Utilitätsmoral von sich abwies. Aber was der naturalistischen Metaphysik und der Moral-

theologie gegenüber berechtigt war, das ist damit doch noch nicht allgemeingültig. Darum, wenn wir heute die „Welterkenntnis" so wenig als das Ziel der Metaphysik wie die „Gotteserkenntnis" als das der Theologie ansehen, sondern die einzige Aufgabe einer philosophischen Weltbetrachtung darin erkennen, daß sie uns über die Gesamtheit unserer äußeren wie inneren Erlebnisse in einer befriedigenden, mit dem jeweiligen Zustand unserer Erkenntnis auf allen Gebieten übereinstimmenden Weise orientiere, so werden aus einer solchen Aufgabe die religiösen so wenig wie die moralischen Probleme auszuschließen sein. Und wenn das Problem der Ethik nicht dies ist, ein a priori in uns gelegtes Sittengesetz festzustellen, sondern in dem Sinne, in dem Schleichermacher selbst dies angedeutet, die Tatsachen des sittlichen Lebens in ihrer konkreten Mannigfaltigkeit zu betrachten und die in ihnen wirksamen Kräfte aufzusuchen, dann läßt sich auch unmöglich von den Wechselwirkungen zwischen Religion und Sittlichkeit absehen, die in der Geschichte ihre deutlichen Spuren zurückgelassen haben. So ist Schleiermachers Ethik und Religionsphilosophie gerade in dem größten, was sie geleistet hat, zeitlich bedingt. Wie die naturalistische Metaphysik der Aufklärung und die Moraltheologie Kants der Vergangenheit angehören, so ist auch sein dreifacher Standpunkt der Weltbetrachtung für uns unhaltbar geworden, weil Erkennen, Wollen und Fühlen nicht abgesonderte geistige Kräfte sind, sondern in jeder geistigen Schöpfung, und darum schließlich auch in den beiden gewaltigsten, in Religion und Moral, zusammenwirken müssen. In der Tat kommt dieser Gedanke bei Schleiermacher selbst mannigfach zum Durchbruch. Die Sonderung der Lebensgebiete wird von ihm nur für das sittliche Handeln festgehalten, während es ihm als selbstverständlich gilt, daß die sittliche Gesinnung stets auch mit der religiösen Gesinnung verbunden sei. Die Scheidung ist also durchgeführt für die Zwecke, sie ist es nicht für die Motive des Sittlichen. Indem aber Schleiermacher einerseits, der äußerlichen Auffassung des theologischen Utilitarismus gegenüber, an dem selbständigen Wert des Sittlichen, und anderseits im Gegensatze zur völligen Verweltlichung der Moral an der Einheit der sittlichen und religiösen Persönlichkeit festhält, wird seine eigene Stellung eine unsichere. „Alles soll man tun mit Religion, nichts aus Religion": dieser Satz ist für solche Unsicherheit kennzeichnend. Die erste Hälfte fordert die religiöse Gesinnung als Vorbedingung der sittlichen Tat; die zweite weist religiöse Beweggründe zurück, und sie

legt daher die Frage nahe, ob das Sittliche, wie es ein selbständiges Zweckgebiet ist, so nicht auch aus selbständigen Motiven entspringe. Schleiermacher hat diese Frage unbeantwortet gelassen, da ihn seine eigentümliche Gebietsteilung zwischen Metaphysik, Religion und Moral überhaupt zu einer klaren Formulierung des Motivproblems nicht gelangen ließ.

4. Ethische Richtungen der Gegenwart.

a. Allgemeiner Charakter der neueren Geistesrichtungen.

So wenig sich die Gegenwart irgendwie sicher gegen die Vergangenheit abgrenzen läßt, ebensowenig läßt sich natürlich in ähnlicher Weise ein Bild der Gegenwart entwerfen, wie man dies für vergangene Zeitperioden versuchen kann. Wissen wir doch immer nur von denjenigen Strömungen des Lebens der Gegenwart einigermaßen Rechenschaft zu geben, die selbst schon zu einem guten Teil der Vergangenheit angehören, und die wir bloß deshalb der Gegenwart zurechnen, weil sie mehr als andere vorangegangene Bewegungen noch heute nachwirken. Eine Geschichte der Gegenwart kann daher im besten Fall ein Versuch sein, aus der Geschichte der letzten Vergangenheit nachzuweisen, wie die Zustände geworden sind, die wir unter jenem im Flusse des geschichtlichen Werdens eigentlich sich immerfort selbst wieder aufhebenden Begriff zusammenfassen.

Im Anfang dieser noch heute in Persönlichkeiten und verbreiteten Strömungen nachwirkenden Zeit steht nun als eine der prägnantesten Erscheinungen die Reaktion gegen die Romantik, vor allem gegen ihre mystischen Tendenzen. Die Verstandesaufklärung scheint wieder auferstehen zu wollen, freilich nicht in der alten überlebten Form, sondern in neuer Gewandung, in der teils die politischen Ideen der Revolution, teils die Romantik selbst nachwirken. In der allgemeinen Literatur aller Länder Europas tritt diese romantisch-freigeistige Richtung hervor, halb aus Sturm und Drang, halb aus Aufklärung gemischt, nach den lokalen Bedingungen mannigfach abweichend, überall aber als ein neues Element politische und soziale Zukunftsideale hinzubringend; so in England und Frankreich in dem inmitten der Romantik erwachsenden Naturalismus und Realismus, so auf deutschem Boden vor allem in der verwandten Richtung des „jungen Deutschland“. In der Frage der Emanzipation

der Moral von der Theologie stimmen diese Richtungen zumeist mit dem größten Ethiker der Romantik überein, mit Schleiermacher, freilich aus ganz entgegengesetzten Motiven. Hatte Schleiermacher die Religion aus der Moral verwiesen, weil ihm die Religion zu hoch stand, um sie durch solche fremdartige Beimengung zu trüben, so verfocht das neue Freidenkertum den weltlichen, natürlichen Ursprung der Moral, weil es die Religion entweder überhaupt für ein überlebtes Vorurteil vergangener Zeiten hielt, oder weil es ihr mindestens gleichgültig gegenüberstand. Diese Anschauung von einer neuen, den Vorurteilen der Vergangenheit entwachsenen Moral, die teils in der Ausbildung der einzelnen Persönlichkeit, teils in den Bedingungen des Zusammenlebens der Menschen ihre ausschließliche Wurzel habe, ist in mannigfachen Abtönungen die herrschende innerhalb aller dieser Literaturströmungen. Die Hauptrichtungen, nach denen sie auseinandergehen, finden aber in der philosophischen Literatur in zwei nahe verwandten und zum Teil durch Übergänge verbundenen, nur in ihrem Gesamthabitus charakteristisch verschiedenen Erscheinungen ihren Ausdruck: in dem „Altruismus", einer dem Vorbild des christlichen Gebots der Nächstenliebe folgenden ethischen Lebensanschauung, die jedoch grundsätzlich jede religiöse Beziehung ausscheidet; und in der „Wohlfahrtsmoral", die nicht sowohl in das unmittelbare Verhältnis des einzelnen Menschen zu seinem Nebenmenschen, als in die allgemeine Gesellschaftsordnung den Schwerpunkt des Sittlichen verlegt. Wiederholen sich in diesen beiden Richtungen deutlich genug gewisse Hauptströmungen der Aufklärung, in dem Altruismus die individualistische Gefühlsmoral, in der Wohlfahrtstheorie die politische Reflexionsmoral des 18. Jahrhunderts, so empfangen jedoch beide wieder ihr eigenartiges Gepräge durch den sozialpolitischen und geschichtsphilosophischen Hintergrund — ein Zug, durch den sie teils mit den im Gefolge der Revolution aufgetretenen sozialistischen Strömungen, teils mit der allgemeinen Geltendmachung der Entwicklungsidee in Beziehung stehen. Von diesen beiden Richtungen ragt namentlich die zweite bis in die Gegenwart herab. Sie darf vielleicht als die in den weitesten Kreisen der Gebildeten herrschende Richtung betrachtet werden, die auch in der Philosophie in verschiedenen Schattierungen vertreten ist.

Einen Wendepunkt in der allgemeinen Lage bildet sodann die Mitte des 19. Jahrhunderts. Hatte sich in der Bewegung des Jahres 1848 in kleinerem Maßstab das Verhältnis wiederholt, in

dem im 18. Jahrhundert die große Revolution zu der ihr vorangehenden Literaturbewegung stand, so machte sich diesmal zunächst die eintretende Gegenströmung teils in einer verbreiteten pessimistischen Stimmung, teils in mancherlei Versuchen einer Restauration älterer Doktrinen geltend. Daneben treten aber mehr und mehr zwei ethische Bewegungen in den Vordergrund, die in dem schroffen Gegensatz, der zwischen ihnen besteht, und der trotzdem ihre gelegentliche Verbindung nicht hindert, das Ende des 19. Jahrhunderts hauptsächlich charakterisieren. Die eine dieser Bewegungen hat eine neue Organisation der Gesellschaft zu ihrem Ziele. Die andere sucht ein neues Ideal der menschlichen Persönlichkeit zu gestalten. Dadurch, daß diese Richtungen, die kollektivistische wie die egoistische, beide von dem seit der geschichtsphilosophischen Periode noch fortwirkenden Entwicklungsgedanken erfüllt sind, unterscheiden sie sich wesentlich von sonst übereinstimmenden Anschauungen früherer Zeiten, während sie gleichzeitig durch den gänzlichen Mangel an philosophischer und psychologischer Vertiefung deutlich als Übergangsrichtungen zu erkennen sind.

b. Der deutsche Positivismus und Altruismus.

Unter dem von Auguste Comte seiner Philosophie zuerst beigelegten Namen des „Positivismus" lassen sich füglich verschiedene Richtungen zusammenfassen, die in Deutschland, England und Frankreich ziemlich gleichzeitig hervortreten und vor allem auch auf ethischem Gebiet in der Abneigung gegen jede Art hochfliegender Spekulation, in der Beschränkung auf das positiv Gegebene ihren Vereinigungspunkt finden, wobei dann freilich die Wege, die sie einschlagen, wieder sehr verschiedene sind. Was sie einigt, das ist eben zunächst die Negation, der Widerspruch gegen die spekulative Konstruktion. Das Positive, was sie selbst an die Stelle dieser idealistischen, die Welt aus dem Absoluten heraus entwickelnden Systeme setzen wollen, richtet sich dann aber nach den besonderen Bedingungen des nationalen Mediums, in dem diese Versuche einer positiven Lebensanschauung entstehen, sowie der philosophischen Traditionen, die auf sie einwirken.

Eine eigenartige Stellung nimmt hier vor allem der deutsche Positivismus in der ersten, von auswärtigen Einflüssen im wesentlichen unabhängigen Gestalt ein, die er in Herbarts praktischer Philosophie gefunden. Herbart selbst ist durch und durch Meta-

physiker. In seiner theoretischen Weltanschauung fußt er ganz und gar auf den Traditionen der deutschen spekulativen Philosophie, die er durch eine merkwürdige Synthese fichtescher Begriffsentwicklung und leibnizscher Substanzbegriffe auf eine Bahn zu lenken sucht, die der naturwissenschaftlichen Weltanschauung näher steht, als die dieser völlig entfremdete, von Herbart bitter gehaßte Naturphilosophie der Romantik. Aber ganz abseits von diesen spekulativen Bemühungen, durchaus auf dem Boden der unmittelbaren Wirklichkeit steht seine Ethik. Auch betont er geflissentlich, man könne ihm in der praktischen Philosophie folgen, ohne sich seine theoretische anzueignen. Zwar nennt er seine Metaphysik ebenfalls realistisch, aber sie ist dies doch in einem ganz andern Sinne: sie ist es in Bezug auf ihren Zweck, nicht in ihren Voraussetzungen. Diese sind nicht der Wirklichkeit, sondern idealen Forderungen entnommen; ihr Zweck ist es aber, das reale Geschehen begreiflich zu machen, und jedes Eingehen auf das Transzendente, z. B. auf den Gottesbegriff, wird daher nachdrücklich abgelehnt. Herbarts Ethik dagegen ist realistisch in ihren Voraussetzungen, nicht hinsichtlich ihrer Zwecke. Jene werden den empirischen Verhältnissen des Willens entnommen; als sittlicher Zweck aber wird die Verwirklichung gewisser Ideen betrachtet, die aus den Willensverhältnissen entspringen, eine Verwirklichung, die sich in der tatsächlichen Erfahrung niemals in völlig ungestörter Weise vollziehen kann. Da nun nach Herbart das Wohlgefallen an Verhältnissen der allgemeine Charakter des Ästhetischen sein soll, so subsumiert er die Ethik der Ästhetik. Er hat darin eine gewisse Verwandtschaft mit Shaftesbury. Doch ist die bestimmte Klassifikation der als Objekte der Billigung auftretenden Willensverhältnisse, die Ableitung der sittlichen Ideen aus diesen Verhältnissen und endlich die Ableitung der sittlichen Systeme aus diesen Ideen Herbart eigentümlich*). Er unterscheidet fünf solcher Willensverhältnisse, und danach fünf Ideen und fünf Systeme. So entspricht 1) dem qualitativen Verhältnis des Willens zu sich selbst die Idee der innern Freiheit, und diese wird in Anwendung auf eine Vielheit wollender Wesen zu dem System der beseelten Gesellschaft; 2) dem quantitativen Verhältnis des Willens zu sich selbst die Idee der Vollkommenheit, und dieser in der Anwendung auf die beseelte Gesellschaft das

*) Vgl. Allgemeine praktische Philosophie, Werke, Bd. 8, und Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, Abschn.. III, Werke, Bd. 1.

Kultursystem, das sich in dem Streben nach größtmöglicher Vervollkommnung aller Einzelkräfte betätigt; 3) dem vorgestellten Verhältnis des eigenen Willens zu einem fremden die Idee des Wohlwollens, und diesem das Verwaltungssystem, in welchem das größtmögliche Wohl Aller angestrebt wird; 4) dem wirklichen Verhältnis zweier Willen zu einem Objekt, das von beiden begehrt wird, die Idee des Rechts, und diesem als System die Rechtsgesellschaft, welche den Streit schlichtet; endlich 5) dem Verhältnis der Willen zu einer wirklich vollbrachten Handlung die Idee der Vergeltung, und dieser das Lohnsystem.

Die unmittelbare Verbindung von Ethik und Rechtsphilosophie, die Herbart in diesen Ausführungen anstrebt, hat seiner praktischen Philosophie auch in juristischen Kreisen Anhänger verschafft*). Ihre Schwäche besteht in jenem Formalismus, an dem auch seine Ästhetik leidet, und der in der eigentlichen Ästhetik vielleicht nicht einmal so fühlbar wird wie in der Ethik. Die Formverhältnisse des Kunstwerks sind immerhin mitbestimmende Faktoren des Eindrucks, wenn auch häufig solche von untergeordnetem Werte. Die formalen Verhältnisse des Willens aber sind schwerlich an sich Gegenstände sittlicher Billigung oder Mißbilligung; sondern hier scheint innerhalb eines jeden Verhältnisses sowohl das Billigenswerte wie das Mißbilligenswerte und selbst das gänzlich Wertlose möglich zu sein. So sieht sich denn auch Herbart vielfach genöthigt, seinen Willensverhältnissen weitere ethische Prädikate beizufügen, wie gut, löblich u. s. w., die jene Unbestimmtheit beseitigen sollen, ihrerseits aber nicht näher definiert werden. Auf die Frage nach dem Grund des verpflichtenden Charakters der ethischen Normen gibt vollends diese Ethik gar keine Antwort. Der Mensch ist für sie ein kühl abmessender Vorstellungsautomat: wenn sich seine Vorstellungen ins Gleichgewicht setzen, so gibt er seine Zustimmung; wenn sie es nicht tun, so verweigert er sie.

Dennoch trifft diese Ethik in einem Punkte mit dem gleichzeitigen Idealismus um so merkwürdiger zusammen, weil hier gerade Herbart in Widerstreit mit seiner eigenen Metaphysik gerät. Die letztere ist individualistisch; sie ist es in höherem Maße als ihre Vorläuferin, die Leibnizsche Monadenlehre, in der die universelle Harmonie der Monaden ein Band des Zusammenhangs gebildet hatte,

*) Vgl. bes. Geyer, Philosophische Einleitung in die Rechtswissenschaft, in Holtzendorffs Enzyklopädie d. Rechtswissensch., Syst. Teil, 4. Aufl., 1882.

das die Schranke des Einzelwesens wieder aufhob. Hier ist diese Harmonie beseitigt. Dem einzelnen Wesen verrät sich die Existenz anderer nur durch die Störungen, die es von ihnen erfährt, und es erscheint beinahe befremdlich, daß die Selbsterhaltung gegen diese Störungen, welche die Grundlage alles Vorstellens und Fühlens sein soll, nicht auch der Ethik eine ausschließlich individuelle Richtung gibt. Gleichwohl nimmt Herbart in der beseelten Gesellschaft einen Gesamtwillen an, dem alle Einzelwillen sich unterordnen, und dem zwar keine wirkliche, aber eine ideelle Gesellschaftsseele entspreche, die in ihren Äußerungen der Einzelseele analog gedacht wird, indem sich diese zu ihr ähnlich verhalte, wie die einzelnen Vorstellungen zu ihrer aller Vereinigung in einem Bewußtsein*). Diesen kollektivistischen Zug hat nun aber Herbarts Ethik nicht bloß mit den spekulativen Systemen der Zeit, sondern auch mit den andern Richtungen des Positivismus gemein. Was sie von diesen scheidet, ist die beschauliche, dem Kampf der Leidenschaften weit entrückte Stimmung, die über ihr ausgebreitet liegt, sowie die vorsichtige Ausschaltung der religiösen Fragen aus dem Gebiet philosophischer Betrachtung. Aus Herbart redet der höher gebildete deutsche Mittelstand dieses Zeitalters, das Beamten- und Gelehrtentum in seinen konservativ gesinnten Kreisen. Eine wohlwollende, allen vernünftigen Ansprüchen gerecht werdende Gesinnung herrscht vor. Schwärmerischer, die Schranken der positiven Wirklichkeit überfliegender Spekulation ist man ebenso abgeneigt wie dem politischen Radikalismus. Die Religion aber wird als ein noli me tangere behandelt, als ein Problem, über das sich selbst der Philosoph besser des Nachdenkens enthält.

Weitab von dieser ersten Gestaltung des deutschen Positivismus liegt eine zweite, die um dieselbe Zeit aus der hegelschen Schule hervorging, und in der eigentümlichen Verbindung ihre Stütze fand, die, besonders in den Kreisen des neu entstandenen Freidenkertums, der sich ausbreitende Einfluß der Naturwissenschaften mit der politischen Fortschrittsbewegung einging. Der geistig bedeutendste Vertreter dieser Strömung ist Ludwig Feuerbach. Von Hegel ausgegangen, hat er sich allmählich in einen erbitterten Gegner der Methode wie der

*) Allgem. prakt. Philosophie, Buch I, Kap. 12 und: Über einige Beziehungen zwischen Psychologie und Staatswissenschaft, Werke, Bd. 9, S. 201. Vgl. auch Psychologie als Wissenschaft, II. Tl., Werke, Bd. 6, S. 31—48.

Grundanschauungen des Meisters umgewandelt, und er ist so der hervorragendste Führer der mächtig heranwachsenden Opposition gegen die spekulative Philosophie überhaupt geworden, derjenige zugleich, der auf dem Gebiete der Ethik dem neueren deutschen Materialismus seine eigentümliche, im Vergleich mit dem französischen und englischen früherer Zeit idealere Richtung gegeben hat. Schon darin wirkt der geschichtliche Zusammenhang mit den vorangegangenen Systemen bei Feuerbach nach, und tritt zugleich sein Gegensatz gegen den konservativen Zweig des deutschen Positivismus hervor, daß die Religionsphilosophie das Zentrum seiner Weltanschauung ist. Freilich ist diese Religionsphilosophie mehr negativ als positiv. Denn alle Metaphysik, Psychologie und Ethik führt Feuerbach auf eine versteckte Theologie zurück, um dann als den wahren Kern der letzteren die Anthropologie nachzuweisen. Wie nach ihm die Götter die Wünsche der Menschen sind, so ist das Streben des Menschen nach Glückseligkeit die Wurzel aller Moral, und dieses Streben selbst ist ganz an die sinnliche Natur des Menschen gebunden, weil die Annahme eines von der Sinnlichkeit unabhängigen Geistes, geistiger Zwecke, die nicht zugleich sinnliche Zwecke wären, eine Abstraktion, keine Wirklichkeit ist. In diesem Sinne ist auch der Wille nichts Abstraktes und Allgemeines, was über den einzelnen Willenshandlungen schwebt, sondern er besteht nur in dem konkreten, zeitlich und sinnlich bedingten Wollen; und es gibt kein Gesetz des Willens, das den sinnlichen Trieben feindselig gegenüberstünde, sondern das höchste Gesetz desselben ist nur der wirksamste aller Triebe, der Glückseligkeitstrieb. „Was meinen Glückseligkeitstrieb verletzt, was meiner Eigentumsliebe, meiner Selbstliebe überhaupt widerspricht, das soll nicht sein und das kann nicht sein“ *). Aber aus diesem Prinzip der Selbstliebe folgt für Feuerbach keineswegs eine Moral des Egoismus. Darin ist, wie er selbst hervorhebt, der deutsche Materialismus grundverschieden von dem französischen des 18. Jahrhunderts. Hatte dieser seine Wurzel in der Revolution, so hat sie jener in der Reformation, welche den Satz „Gott ist die Liebe“ zuerst zur Wahrheit gemacht hat. Denn ihr ist die Liebe nicht ein „Actus purus“, wie der mittelalterlichen Scholastik, sondern die wahre, d. h. „von dem wirklichen materiellen Leiden der Menschheit ergriffene Liebe“. Diese Liebe wurzelt aber in der Selbstliebe. Gerade so wie ein immaterieller

---

*) Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit, Werke, X, S. 50 ff.

Geist ein leeres Gedankending ist, so gibt es kein Subjekt ohne Objekt, kein Ich ohne ein Du, keine Selbstliebe ohne Nächstenliebe. In dem Verhältnis der Geschlechter findet dieser natürliche Zusammenhang seinen unmittelbarsten Ausdruck. Darum erscheint Feuerbach dieses als der wahre Gehalt des christlichen Dogmas der Trinität, daß es vorbildlich die Einheit des Subjekts in der Zweiheit aufgehen lasse, Gott dem Vater, der für sich bestehenden Intelligenz, den Sohn als die Liebe, als „ein der Persönlichkeit nach unterschiedenes, dem Wesen nach aber einiges Wesen" gegenüberstelle, welche Einheit dann der heilige Geist nur in einer unnötigen Hypostasierung dieses Verhältnisses zum Ausdruck bringe. Der katholische Marienkultus ist ihm ferner ein Zeugnis dafür, daß die Liebe zur Frau die Basis der allgemeinen Liebe sei. Freilich ist ihm aber die Wirklichkeit dieser Glaubensvorstellungen an die Bedingung gebunden, daß sie einem ungestillten Bedürfnis entgegenkommen. Wie darum der Protestantismus die Mutter Gottes zur Seite gesetzt habe, „um an ihrer Stelle das irdische Weib in sein Herz aufzunehmen", so werde von dem, der das sinnliche Leben als das einzig wirkliche erkannt, auch der Sohn und der Vater dahinzugeben sein. Denn: „nur wer keine irdischen Eltern hat, braucht himmlische Eltern" *).

Auf diese Weise ergänzt Feuerbach die Selbstliebe durch das Sympathiegefühl der emotionalen Ethik, und er gewinnt so das Prinzip eines „Altruismus", ähnlich dem, welches um die gleiche Zeit in Frankreich Auguste Comte entwickelt hat. Aber seine Begründung dieses Altruismus ist trotz seiner schlagenden Zurückweisung des abstrakten Willensbegriffs mehr eine dialektische als eine psychologische zu nennen; ebenso wie seine anthropopathische Auffassung religiöser Vorstellungen zwischen symbolisierender Deutung und psychologischer Erklärung mitten inne steht. Schwerer noch als dieser Mangel springt das gänzliche Fehlen einer erkenntnistheoretischen Grundlegung in die Augen. Hierin wirkt der Hegelsche Standpunkt auch bei ihm nach; und hierin ist er wiederum vorbildlich geworden für den sich an ihn anschließenden naturwissenschaftlichen Materialismus eines Jakob Moleschott, Ludwig Büchner u. A., bis herab auf Ernst Haeckel, dessen „Welträtsel" ein letzter Ausläufer dieser noch heute in weiten Schichten verbreiteten naturwissenschaftlichen Popularphilosophie sind **).

---

*) Wesen des Christentums, 4. Aufl., Werke, VII, S. 93. 115 ff.

Jak. Moleschott, Der Kreislauf des Lebens, 1857, 5. Aufl. 1887.

c. Die Wohlfahrtsmoral und der Positivismus in England und Frankreich.

In England knüpft die Entwicklung der neueren Moraltheorien an den Empirismus und Utilitarismus der Lockeschen Schule an; sie ist aber mitbeeinflußt von den schottischen Philosophen der Vergangenheit, einem Hume und Adam Smith, und sie verstattet daher auch dem Gefühlsmoment einen gewissen Einfluß, obgleich Lockes Standpunkt der Reflexion der vorwaltende bleibt. Nur in der einen Beziehung geht sie entschieden über denselben hinaus, daß sie auf das Gesamtwohl den entscheidenden Wert legt. In dieser universellen Tendenz geht sie wieder auf den ersten Begründer der englischen Moralphilosophie, auf Bacon, zurück, und sie verläßt zugleich, wenigstens in Bezug auf die Zwecke des Sittlichen, die Bahnen des seitherigen Empirismus, indem sie diese Zwecke bis zu einem gewissen Grade als ideale, erst in der Zukunft zu realisierende betrachtet. Infolge dieser Richtung auf die Zukunft vollzieht sich mehr und mehr der Übergang zu einer evolutionistischen Ethik, die mit den Bestrebungen der früheren deutschen Aufklärungsphilosophie und selbst mit denjenigen des neueren deutschen Idealismus manches Verwandte darbietet. Von diesem scheidet sie aber nicht nur die völlig empirische Behandlung der Motive des Sittlichen, sondern auch die realistische Auffassung der Zwecke. Indem sie unter der Gesamtheit niemals etwas anderes versteht als die Summe der Individuen, fällt ihr auch der Begriff des Gesamtwohls mit dem Wohl Aller oder der Mehrheit der Einzelnen zusammen. Ihr Universalismus bewahrt also stets eine individualistische Färbung.

Bahnbrechend für diese Entwicklung sind die Werke Jeremias Benthams*). Wie dereinst bei Bacon, so sind auch bei ihm politische und juristische Gesichtspunkte vorwaltend. Er geht von vornherein davon aus, daß die Ethik auf dasselbe allgemeine Prinzip zu gründen sei wie die Gesetzgebung, wonach von selbst das Gemeinwohl in den Vordergrund des ethischen Interesses tritt. Diesen

---

L. Büchner, Kraft und Stoff, 1855, 13. Aufl., 1874. Häckel, Die Welträtsel, 1899 (seitdem in zahlreichen Auflagen und Übersetzungen verbreitet).

*) Oeuvres de J. Bentham, Bruxelles 1829, t. I—III. Darin besonders: Traité de législation, par E. Dumont, Principes, in t. 1, und Théorie des peines et des récompenses, in t. II. Beide Werke sind freie Bearbeitungen, nicht Übersetzungen; das erstgenannte hat Ed. Beneke ins Deutsche übertragen, 2 Bde., Berlin 1830.

Begriff des Gemeinwohls sucht nun aber Bentham begrifflich bestimmter zu fixieren. Er definiert dasselbe als „das größtmögliche Wohl der größtmöglichen Zahl“, oder, wie er es kürzer auch ausdrückt, als die „Maximation der Glückseligkeit“. In dieser Definition liegt, wie Bentham anerkennt, eine Unbestimmtheit. Abgesehen davon, daß dadurch selbstverständlich die Größe der allgemeinen Wohlfahrt von den an und für sich dem Wechsel unterworfenen Existenzbedingungen abhängig gemacht wird, erhebt sich namentlich die Frage, ob bei dem Maß der maximalen Glückseligkeit die Intensität der Lust oder ihre extensive Ausbreitung von höherem Werte, ob es also vorzüglicher sei, daß sich eine kleinere Zahl einer hohen Wohlfahrt, oder daß sich eine größere einer verhältnismäßig geringeren Wohlfahrt erfreue. Bentham sucht dies Problem zu lösen, indem er zunächst die Hauptformen von Lust und Unlust der Untersuchung unterwirft, von den einfachen Freuden der Sinne ausgehend und bei den verwickelteren Freuden, welche die Beziehung zu andern Menschen und das Leben in der Gesellschaft gewähren, endend. Diese Untersuchung ergibt, daß die Freuden des Reichtums insofern eine zentrale Stellung einnehmen, als er die Mittel an die Hand gibt, um die übrigen Freuden, wie sinnliche Genüsse, Unabhängigkeit, Macht, Wohlwollen u. dgl., überhaupt genießen zu können. Auch die Gesetzgebung hat daher, abgesehen davon, daß sie die Erhaltung der Existenz der Einzelnen möglich machen muß, neben der Sicherheit und der Gleichheit der Staatsbürger vor allem deren Wohlstand zu fördern. Vermöge der wichtigen Stellung, welche der Wohlstand in dem System der Güter einnimmt, indem er nicht sowohl selbst ein Gut als das Hilfsmittel zur Erwerbung der Güter ist, reduziert sich also die Frage nach dem Verhältnis von Intensität und Extension des Wohles auf die andere, ob das Gemeinwohl dann ein größeres sei, wenn Wenige einen großen, oder dann, wenn Viele einen mäßigen Wohlstand genießen. Bentham antwortet durch eine Betrachtung, die an Dan. Bernoullis „mensura sortis“ erinnert. Dieser hatte mit Rücksicht auf das Glückspiel bemerkt, der Zuwachs an Wohlbefinden, den ein bestimmter Gewinn hervorbringe, sei umgekehrt proportional dem bereits vorhandenen Besitz. Bentham deduziert allgemeiner, aber unbestimmter, jedem Quantum Reichtum entspreche ein Quantum Glück, von zwei Individuen mit ungleichem Besitz sei daher unter sonst gleichen Bedingungen der Reichere jedenfalls der Glücklichere; doch der Überschuß des Reichen an Glück sei nicht so groß wie

sein Überschuß an Reichtum. Je mehr sich daher das Verhältnis des Besitztums der Bürger eines Gemeinwesens der Gleichheit nähere, desto größer sei die Summe der Glückseligkeit. Diese Folgerung würde direkt zum Kommunismus führen, wenn nicht gleichzeitig noch ein anderer Gesichtspunkt zur Geltung käme. Nicht bloß den Wohlstand und die Gleichheit, sondern auch die Sicherheit der Bürger hat nämlich der Staat zu wahren; ja die Sicherheit ist das höhere Gut, weil, sobald sie in Gefahr ist, auch alle anderen Güter gefährdet sind. Nichts widerspricht aber mehr dem Prinzip der Sicherheit als die Antastung des Privateigentums. So gelangt Bentham zu der merkwürdigen, von ihm selbst freilich nicht ausgesprochenen Folgerung, daß die „Maximation der Glückseligkeit", die sein Moralprinzip fordert, nie zu erreichen ist, weil eine möglichst gleiche Verteilung des Besitzes, die dazu die notwendige Bedingung wäre, wegen der mit ihr verbundenen politischen Gefahren nicht hergestellt werden kann.

Obgleich nun Bentham nicht daran denkt, im Sinne des Hedonismus die Glückseligkeit der sinnlichen Lust gleichzusetzen, so gravitieren doch seine Anschauungen nach dieser Seite durch die wichtige Stellung, die er dem materiellen Besitz einräumt. Denn so sehr er es betont, daß der Reichtum das Hilfsmittel sei, durch das wir uns nicht bloß sinnliche, sondern auch geistige Genüsse verschaffen können, so leidet es doch keinen Zweifel, daß die letzteren nicht in so unbedingter Abhängigkeit von demselben stehen wie die ersteren. Dieser einseitige Gesichtspunkt, daß die äußern Güter die Hilfsmittel zur Hervorbringung der innern sind, gibt aber seinen Gedanken ihre utilitarische Richtung. Das Nützliche ist nicht um seiner selbst, sondern um der Objekte willen da, denen es dient. In diesem Sinne ist vor allem der Reichtum nützlich. In ähnlicher Weise können aber auch die andern Freuden, die sich an der menschlichen Glückseligkeit beteiligen, wechselseitig fördernd ineinander eingreifen, wie die Geschicklichkeit, die Freundschaft, die Macht, das Wohlwollen u. s. w. Hinter dieser Untersuchung der Zwecke tritt die der psychologischen Motive des Sittlichen ganz zurück. Lust und Unlust gelten offenbar als Zwecke und Motive zugleich. „Sie bestimmen sowohl, was wir tun werden, als was wir tun sollen." Als Motive treten sie aber in den Dienst der Vernunft, die uns die richtigen Wege anweise, wie durch unser Handeln und durch eine zweckmäßig eingerichtete Gesetzgebung unser eigenes Glück und das der Mitmenschen gefördert werde. Die Ver-

nunft werde dabei teils durch physische Einflüsse geleitet, indem wir an unserem eigenen Körper erfahren, was nützlich und was schädlich sei, teils durch politische Einflüsse, indem die schon bestehende Gesetzgebung auf den richtigen Weg führe; dazu treten endlich noch die gesellschaftliche und die religiöse Sanktion in der Form der öffentlichen Meinung und des religiösen Sittengebotes. In diesen verschiedenen Sanktionen des Nützlichkeitsprinzips wiederholen sich die entsprechenden Unterscheidungen Lockes; nur daß noch entschiedener das natürliche Sittengesetz, das jeder in seiner eigenen Vernunft findet, bevorzugt wird. So werden denn die intellektuellen Motive die vorwaltenden. In diesem Sinne gesteht Bentham bei der Untersuchung der Beweggründe des selbstlosen Handelns nicht bloß dem Wohlwollen, sondern auch dem Streben nach gutem Ruf, dem Verlangen nach Freunden und der Übereinstimmung mit den Vorschriften der Religion ihren Wert zu; und er entscheidet die Frage, warum wir das allgemeine Wohl dem eigenen vorziehen können, mit Hobbes und Locke dahin, daß ursprünglich der Egoismus allein das den Menschen treibende Motiv sei, aber die Überlegung ihn bald lehre, daß es nützlich ist, vor der Welt uneigennützig zu scheinen. Der bloße Schein bringe jedoch die Gefahr mit sich, als Heuchler entlarvt zu werden, und so stelle es sich schließlich als nützlich heraus, das wirklich zu sein, was man zuerst bloß geschienen habe. Dies ist eine Erneuerung der Theorie des Helvetius, dieser unhaltbarsten aller psychologischen Vorstellungen der Aufklärungszeit, in wenig veränderter Gestalt. (Vgl. oben S. 427.)

Natürlich ist es nicht diese wertlose Motivierung, der Benthams Moralphilosophie ihre nachhaltige Wirkung verdankte. Letztere entsprang vielmehr, abgesehen von einzelnen einsichtigen Bemerkungen des um die Gesetzgebung seines Landes verdienten Mannes, hauptsächlich der glücklichen Formulierung des Prinzips der Maximation der Glückseligkeit. In ihm hatte von da an der soziale Utilitarismus sein Stichwort gefunden, durch das die unerfüllbare Forderung des gleichen Glücks Aller zweckmäßig beschränkt wurde, und das außerdem unbestimmt genug war, um den mannigfaltigsten sozialen und politischen Anschauungen neben sich Raum zu lassen.

In jener Grundtendenz steht nun vor allem auch der französische Positivismus, wie er hauptsächlich von Auguste Comte vertreten wird, mit dem Grundgedanken der Wohlfahrtsmoral durchaus in Über-

einstimmung. Auch für Comte beruht das Glück der Einzelnen auf dem Zustand der bürgerlichen Gesellschaft; und die verwickelten Gleichgewichtsbedingungen der letzteren lassen immer nur ein relatives, nie ein absolutes Maximum an Glück zu. Aber in seiner Auffassung des gesellschaftlichen Zustandes ergänzt er zugleich Bentham nach einer wichtigen Seite. Dieser ist, wie in der verstandesmäßigen Begründung der ethischen Motive, so in der ungeschichtlichen Auffassung von Staat und Gesellschaft, noch ganz ein Mann des 18. Jahrhunderts. Comtes Philosophie hat zwar ebenfalls in diesem ihre Wurzeln. Sie geht hier auf eine in den exakten Wissenschaften stark vorwaltende skeptische Richtung zurück, die aller „Ideologie" abgeneigt ist, aber auch der vulgären Aufklärungsphilosophie eines Helvetius und Holbach kühl ablehnend gegenübersteht und in Männern wie d'Alembert und, auf soziologisch-historischem Gebiet, Turgot ihre Vertreter hat. Schon in Turgot, und dann namentlich in dem diese Traditionen weiterpflegenden St. Simon verbinden sich diese positivistischen Tendenzen mit geschichtsphilosophischen Anschauungen*). So ist denn auch Comtes Philosophie darin ein echtes Kind der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts, daß sie, nicht weniger wie diejenige Hegels, von der Idee geschichtlicher Entwicklung erfüllt ist. Aber hatte bei Hegel das Schema der dialektischen Methode herhalten müssen, um den Gang der Geschichte unter allgemeine Vernunftgesetze zu bringen, so war es bei Comte eine der Erfahrung vielleicht mehr abgelauschte, dafür jedoch um so dürftigere Abstraktion, die nicht nur der Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart und Zukunft ihre Regeln vorschreiben sollte. Nach seinem, übrigens von Turgot bereits in etwas beschränkterer Form ausgesprochenen „Gesetz der drei Stadien" soll die Menschheit zuerst von theologischen, dann von metaphysischen, zuletzt aber und definitiv von positiven, nur der wirklichen Welt entnommenen Ideen beherrscht sein. Dieses Gesetz gibt ihm nun nicht nur den äußeren Leitfaden ab, um die Entwicklung des wissenschaftlichen Geistes in einem bei aller Einseitigkeit der Betrachtung umfassenden Bilde zu zeichnen, sondern es ist ihm auch maßgebend für die politische Geschichte und die sozialen Zustände der Völker**). Hier wird dann freilich mehr als das ursprüngliche Gesetz die Hilfsannahme

*) Vgl. über die Beziehungen St. Simons zu Comte P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, I, S. 23 ff.

**) Cours de Philosophie positive, T. I, Leç. 1, T. IV, Leç. 51.

maßgebend, daß dem theologischen Stadium der kriegerische, dem positiven der industrielle Zustand der Kultur entspreche, während die metaphysische Periode, wie sie in intellektueller Beziehung ein Mittelding zwischen Mythologie und Wissenschaft, so auch in sozialer Hinsicht ein Übergangszustand sei. Dieser geschichtsphilosophische Standpunkt befähigt Comte, den Eigentümlichkeiten überwundener Kulturstufen, wie der Sklaverei des Altertums oder der Hierarchie der mittelalterlichen Kirche, ihr relatives Recht einzuräumen und ihre Verdienste um die allgemeine Entwicklung der Kultur hervorzuheben. Aber an dem Fehler, das Endziel der Geschichte kennen zu wollen, leidet diese Geschichtsphilosophie vielleicht mehr als jede andere. Wie das positive Endstadium der Wissenschaft für Comte vollständig in dem Gesichtskreis der französischen Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft des beginnenden 19. Jahrhunderts eingeschlossen liegt, so bildet für ihn der Aufschwung der Industrie in dieser Zeit den Maßstab, an dem er die demnächst zu erreichende höchste Stufe sozialer und politischer Entwicklung mißt. Eine Teilung der Arbeit, bei der einem Jeden die seinen Fähigkeiten angemessene Tätigkeit zugewiesen ist, und eine durch die so bewirkte Steigerung der intellektuellen und physischen Kräfte immer vollständigere Beherrschung der Natur ist ihm der letzte Zweck der Organisation der Gesellschaft. Die einzelnen Kräfte zu diesem allgemeinen Zweck zu verbinden, ihre Zersplitterung, schädliche Reibungen zwischen ihnen zu verhüten, ist die letzte Aufgabe der Regierung. Indem er hiernach „Ordre et progrès“, die Ordnung als die Grundlage, den Fortschritt als den Zweck der Gesellschaft bezeichnet, bewegen sich seine Anschauungen in einem vollständigen Gegensatze zur revolutionären Gesellschaftstheorie des vorangegangenen Zeitalters*). Auch erscheint bei ihm der Fortschritt nicht bloß als eine Förderung des Wohls der Einzelnen oder der größtmöglichen Zahl, wie in dem englischen Utilitarismus. Denn die „Gesellschaft“, die er freilich ganz im Sinne des „Contrat social“ mit dem Staate zusammenfließen läßt, ist ihm doch mehr als die Summe der Einzelnen: über den Einzelnen stehend, ist sie es, die, geleitet von einer die Arbeit und Erziehung planmäßig regelnden Regierung, den höchsten Zwecken der Menschheit, der Beherrschung der Natur und der Erkenntnis der Gesetze der Erscheinungen, die Kräfte aller Einzelnen dienstbar macht**). So erscheint in dem Ideal des posi-

*) Philos. pos. T. VI, Leç. 57.

**) Ebend. Leç. 60.

tiven Zeitalters, dessen ersten Anbruch Comte verkündet, abgesehen von den reichlich vorhandenen materiellen Gütern, die Befriedigung des intellektuellen Interesses, das sich übrigens wohlweislich auf die Tatsachen und ihren Zusammenhang beschränken soll, als das letzte und höchste Ziel menschlichen Strebens.

Hier greift aber zugleich noch ein drittes Prinzip ein. Der Ordnung und dem Fortschritt tritt die Liebe zur Seite; ja sie wird jenen übergeordnet, da sie das treibende Motiv für alle auf Ordnung und Fortschritt gerichteten sozialen Kräfte ist. „L'amour pour principe, l'ordre pour base, et le progrès pour but!"*) Gehört auch diese Formel, in die er den Grundgedanken seiner Lehre zusammenfaßt, einer späteren, in mancher Beziehung veränderten Gestaltung an, so kann sie doch als ihr treffender Ausdruck auch in dem früheren Stadium angesehen werden; da sie deutlich die Stellung bezeichnet, die von Anfang an den Sympathiegefühlen zugewiesen ist. Hier ist Comte den Vertretern der emotionalen Ethik verwandt. An die Stelle der Sympathie setzt er aber den „Altruismus". Nun ist dies der Sympathie gegenüber der weitere, nicht nur jede Art von Mitgefühl, sondern auch die tätige Hingabe für den Nächsten einschließende Begriff. Das eigentliche Problem der sittlichen Entwicklung besteht demnach darin, daß der Egoismus, ursprünglich der mächtigere Trieb, allmählich durch den Altruismus eingeschränkt wird. Eine Überwindung egoistischer Instinkte würde jedoch unmöglich sein, wenn die Gesellschaft nur aus Einzelnen bestünde. Denn in diesem Fall würde der Krieg Aller gegen Alle nicht nur der natürliche Zustand sein, sondern es wäre auch gar nicht einzusehen, wie der Mensch jemals aus diesem Zustand sich emporheben könnte. Doch schon im Naturzustand lebt er paarweise. Nicht der Einzelne, sondern die Familie ist daher die soziale Einheit. In ihr werden zuerst die Instinkte des Mitgefühls befriedigt und verstärkt, und sie bildet so die erste Stufe des sozialen Lebens, dessen weitere Entwicklung durch die Nötigung zu gemeinsamer Arbeit und durch die allmählich eintretende Arbeitsteilung bestimmt wird. Gleiche Beschäftigung verstärkt zunächst die sozialen Gefühle, führt aber eben darum zur Spaltung der Angehörigen verschiedener Berufszweige, welcher Spaltung entgegenzuwirken die Aufgabe der die gemeinsamen gesellschaftlichen Interessen wahrenden Regierung ist. Je mehr darum die Teilnahme an

---

*) Catéchisme positiviste, p. 57.

der Regierung zunimmt, um so mehr wachsen und erweitern sich die sozialen Gefühle. So wird schließlich als das höchste Gebot der Humanität die vollständige Aufhebung des Egoismus, das „Leben für Andere" erkannt*).

Diese Gedanken sind es, an welche die spätere Wandlung der Anschauungen Comtes anknüpft. Indem allmählich bei ihm die Verherrlichung der abstrakt mathematischen Methode und der praktischen Verständigkeit des industriellen Geistes in einer mystisch religiösen Gefühlsschwärmerei ihre Ergänzung sucht, wird die Liebe über die Rolle eines ethischen Motivs mehr und mehr hinausgehoben. Sie wird zum wesentlichen Inhalt einer Humanitätsreligion, deren Gott die Menschheit ist, und deren Kultus in Handlungen besteht, in denen sich symbolisch die allgemeine Menschenliebe betätigt. Das Bild, das auf Grund dieser Anschauungen Comte von der menschlichen Zukunft entwirft, ist eine Utopie, welche durch die Stellung, die in ihr ein alle Lebensverhältnisse überwachendes Priestertum einnimmt, stark an die platonische Republik erinnert, wie denn auch in der Gesellschaft der Zukunft der persönlichen Freiheit nur ein bescheidener Raum bleibt. Die anthropologische Umdeutung, die in dieser Zukunftsreligion alle bisherigen Religionsanschauungen und vor allem die christlichen Dogmen erfahren, nicht minder der Wert, den der Positivismus schon in seiner ersten Periode der Familie im sittlichen Leben zuweist, erinnern an Feuerbach. Während letzterer jedoch von religionsphilosophischen Ideen ausgeht, um diese schließlich vollständig in werktätige Menschenliebe aufzulösen, wird Comte von einer halb geschichtsphilosophischen halb utilitarischen Gesellschaftstheorie zu einer Humanitätsreligion übergeführt, die er mit selbsterfundenen oder der katholischen Kirche entlehnten Kultusformen zu schmücken sucht**). So endigen beide im Grunde bei einer und derselben Religion der Humanität, die sie dem überlieferten Christentum gegenüberstellen. Aber bei Feuerbach trägt diese Humanitätsreligion ein protestantisches, bei Comte ein katholisches Gewand.

Die Schüler Comtes haben sich seinen religiösen Wandlungen nicht angeschlossen. Sie hielten an der früheren Gestalt des posi-

*) Philos. pos., T. IV, Leç. 50.

**) Système de politique positive. T. IV. In Bezug auf die erste Periode des Positivismus ist die Analogie zwischen Feuerbach und Comte schon von Fr. Jodl (Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, II, S. 270 f.) treffend hervorgehoben worden.

tiven Systems fest. Je mehr aber dieses in der Bestimmung der sittlichen Zwecke den Anschauungen des sozialen Utilitarismus verwandt war, um so näher lag der Gedanke, hier Bentham durch Comte, den von ersterem ausgesprochenen Zweckgedanken durch die Entwicklungsideen des letzteren zu ergänzen. Der Hauptrepräsentant dieser Vermittlung ist John Stuart Mill.

Eine Fortbildung der Wohlfahrtsmoral hat Mill hauptsächlich bei zwei Punkten versucht. Erstens hebt er eindringlicher den verschiedenen Wert der einzelnen Lustformen und den weit überwiegenden sittlichen Wert der geistigen Genüsse hervor. Dementsprechend tritt die übergroße Schätzung des äußeren Besitzes zurück, wie er sich denn auch den Folgerungen Benthams, die auf Gütergleichheit ausgehen, nicht anschließt. Dadurch begegnet freilich seiner Ethik eine neue Schwierigkeit. Es entsteht nämlich die Frage, woran das ethisch wertvollere von dem wertloseren Gut zu unterscheiden sei. Mill beruft sich hier auf die Majorität. Dasjenige von zwei Gütern, das von der Mehrzahl der Menschen vor dem andern erstrebt werde, sei in Wirklichkeit das vorzüglichere. Die „öffentliche Meinung", die Locke eine Form der Sanktion des Sittengesetzes genannt hatte, wird so von Mill eigentlich zum maßgebenden Faktor desselben gemacht. Der zweite Punkt betrifft das Verhältnis von Motiv und Zweck des Sittlichen. Für die Zwecke wird bei Mill vermöge seiner Wertabstufung der Güter die vernünftige Einsicht unerläßlich, obgleich er die relative Berechtigung jeder Lustform, auch der sinnlichen, betont und daher kein Glück als ein vollkommenes ansieht, das durch irgend einen Beisatz von Unlust getrübt werde. Dagegen sucht er auf seiten der Motive dem Gefühlsmoment seine Bedeutung zu sichern, indem er mit Comte soziale Gefühle annimmt, die instinktiv das Richtige vorausnehmen, ohne daß jedesmal eine Überlegung der Ursachen und Folgen der Handlung erforderlich wäre. Das Gefühl selbst ist aber aus vorangegangenen Überlegungen entsprungen, seien es unsere eigenen, seien es solche anderer Menschen, die durch Beispiel und Lehre auf uns einwirken. Wir brauchen also nicht immer das Nützliche einzusehen, um das Nützliche zu tun, obgleich letzteres natürlich vollkommener geschehen wird, wenn sich die Einsicht mit dem Instinkt verbindet. In diesem Sinne sucht Mill nachzuweisen, daß unbewußt auch allen andern Moralsystemen das Prinzip des Nutzens zu Grunde liege, da alle praktischen Sittenlehren im Enderfolg mit Notwendigkeit immer darauf zurückführten, ob man es nun als Motiv zugelassen habe oder nicht.

Diese Annahme, daß wir nach Zweckmotiven handeln können, ohne uns doch derselben bewußt zu sein, hat jedoch offenbar so lange eine nicht geringe Schwierigkeit, als man mit Mill voraussetzt, in jedem individuellen Bewußtsein müßten sich jene Zweckmotive und ihre Verdichtungen zu instinktiven Gefühlsmotiven immer von neuem entwickeln. Die Schwierigkeit wird dagegen erheblich vermindert, wenn man einen Zusammenhang der Individuen annimmt, durch den die Errungenschaften früherer Geschlechter wenigstens im Keime auf die Nachkommen übergehen. Auf diese Weise führt die altruistische zu einer evolutionistischen Wohlfahrtsmoral, und zwar zu einem subjektiven Evolutionismus, insofern die sittliche Entwicklung dabei als eine im Bewußtsein der einzelnen Individuen vor sich gehende gedacht wird. Derselbe bildet das Gegenstück zu dem objektiven Evolutionismus Hegels sowie Comtes, für welche die Entwicklung der Sittlichkeit mit dem Fortschritt der geistigen Entwicklung im allgemeinen zusammenfiel. Hier gewinnt nun aber zugleich diese letzte Ausbildung der Wohlfahrtsmoral in dem der Zeit nach mit ihr zusammenfallenden Darwinismus eine mächtige Stütze.

Wie Darwins Descendenztheorie weit über den Umkreis der Naturforschung hinaus auf die allgemeinen wissenschaftlichen Anschauungen eingewirkt hat, so war insbesondere für das Gebiet der Ethik dieser Einfluß ein naheliegender. Überdies war Darwin selbst unverkennbar von dem gleichzeitigen Utilitarismus beeinflußt. Liegt doch schon der Kernpunkt seiner Descendenzlehre eben darin, daß in dem Kampfe ums Dasein solche durch zufällige Bedingungen entstandene Eigenschaften sich fortpflanzen und steigern, die der betreffenden Spezies nützlich sind. Zu den auf diese Weise durch natürliche Züchtung entwickelten Eigenschaften gehören aber auch die sozialen Instinkte*). Nun ist der Mensch ein soziales Tier, von den niederen Tieren, wie Darwin annimmt, nur durch die Fähigkeit der Reflexion unterschieden. Wahrscheinlich haben schon seine affenartigen Stammeltern die gleichen Instinkte besessen. Nach den allgemeinen Vererbungsgesetzen müssen jedoch allmählich die beständigeren Instinkte die unbeständigeren überwinden, und die für die Gattung nützlichen werden jedesmal wieder gegenüber denjenigen, die bloß der Selbsterhaltung dienen, die beständigeren sein. Darum liegt in allen sozial lebenden Tieren die Anlage zur Moralität. Doch

*) Darwin, Die Abstammung des Menschen, Bd. I, Kap. 3, Deutsche Ausg. S. 79 ff.

wird ein soziales erst dadurch zu einem moralischen Wesen, daß es seine vergangenen und zukünftigen Handlungen oder Beweggründe untereinander zu vergleichen und daher zu billigen oder zu mißbilligen vermag. Moralität ist mit einem Wort der unter der Kontrolle der Intelligenz stehende soziale Instinkt. Der Inhalt aller Sittengebote wird daher bestimmt durch die Bedürfnisse der Gattung; und das „allgemeine Beste" ist nichts anderes als die Summe der Mittel, „durch welche die größtmögliche Zahl von Individuen in voller Kraft und Gesundheit existieren kann". Wäre der Mensch unter genau denselben Zuständen erzogen wie die Stockbiene, so ließe sich kaum zweifeln, „daß unsere unverheirateten Weibchen es ebenso wie die Arbeiterbienen für ihre heilige Pflicht halten würden, ihre Brüder zu töten, und daß die Mütter suchen würden, ihre fruchtbaren Töchter zu vertilgen" *).

Eingehender als Darwin und zum Teil unabhängig von ihm suchte sodann Herbert Spencer den Gedanken der Descendenztheorie für die Moralphilosophie fruchtbar zu machen.

Dem Prinzip der Anpassung gemäß fällt auch ihm das Sittliche mit dem Nützlichen und dieses wieder mit dem den vorhandenen Lebensbedingungen Angemessenen zusammen. Da nun diese Lebensbedingungen veränderliche sind, so befinden sich die sittlichen Vorstellungen in einem fortwährenden Flusse, und es kann von einem absoluten, für alle Zeiten gültigen Sittengesetz nicht die Rede sein, wenn auch nicht geleugnet wird, daß es Handlungen gibt, die zu allen Zeiten als schädlich, andere, die als nützlich betrachtet worden sind, ähnlich wie ja auch schon die physische Organisation auf ihren verschiedenen Entwicklungsstufen in Bezug auf gewisse allgemeinste Lebensbedingungen ein übereinstimmendes Verhalten bietet. Ein spezifischer Unterschied des Sittlichen von andern Formen des Nützlichen wird in keiner Weise von Spencer anerkannt. Zwar gesteht er zu, daß es im allgemeinen nützlicher und darum sittlicher sei, die augenblicklichen Vorteile, auch wenn sie zunächst größer erscheinen, später eintretenden, aber bleibenderen hintanzustellen. Doch gelte dieses Verhältnis nur für den gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechts und könne auch hier Ausnahmen erleiden**).

Bewegen sich diese von der Idee der nützlichen Anpassung

---

*) A. a. O. S. 62, 84.

**) Die Tatsachen der Ethik. Übersetzt von B. Vetter, 1879. Dazu Prinzipien der Psychologie, Bd. 2, 1886, S. 631 ff.

getragenen Ausführungen zumeist in den Bahnen der seitherigen Wohlfahrtsmoral, so tritt dagegen ein neues Moment hinzu in den Schlußfolgerungen aus dem Vererbungsprinzip. Eine Hauptschwierigkeit des Benthamschen Utilitarismus hatte darin bestanden, begreiflich zu machen, wie unter Führung der ursprünglichen und an sich egoistischen Lust- und Unlusttriebe das Gemeinnützige zum Motiv des Handelns werden könne. Spencer löst diese Schwierigkeit, indem er sie aus der individuellen auf die generelle Entwicklung überträgt, wo sie natürlich, da nun ungezählte Reihen von Generationen zur Verfügung stehen, wesentlich vermindert wird. Im Menschengeschlecht haben sich nach ihm gewisse fundamentale moralische Gefühle und Anschauungen entwickelt und sind noch fortan im Begriff, sich weiter zu entwickeln. Sie sind das Ergebnis von Erfahrungen über das Nützliche, die organisiert und vermöge der Übertragung auf das Nervensystem mit den Anlagen des letzteren vererbt wurden. Die moralischen Anlagen pflanzen sich also in Gestalt physischer Dispositionen fort, um dann in Gestalt in uns liegender moralischer Vorstellungen wirksam zu werden. Damit erneuert sich eigentlich der alte von Locke bekämpfte Intellektualismus eines Cudworth auf materialistischer Grundlage. Die moralischen Vorstellungen, wenn auch in einer rohen und unbestimmten Form, sind uns angeboren. Aber sie sind nicht, wie die Cartesianer angenommen hatten, direkt von Gott in unsere Seele gelegt, sondern von unseren Vorfahren erworben und in den Anlagen des Nervensystems auf uns übergegangen. Dabei bringt es nun die Entwicklung der Lebensbedingungen mit sich, daß zuerst solche Triebe entstehen, die bloß die Erhaltung des Individuums zu ihrem Inhalte haben. Dann müssen infolge des Zusammenlebens und des aus diesem sich ergebenden Bedürfnisses gemeinsamen und wechselseitigen Schutzes aus den egoistischen zuerst gemischte „ego-altruistische“, und endlich aus diesen unter Umständen sogar rein altruistische Gefühle hervorgehen. Während Comte den Egoismus und den Altruismus beide als gleich ursprüngliche Triebe der menschlichen Natur angenommen hatte, statuiert also Spencer in folgerichtiger Durchführung des Evolutionsprinzips eine allmähliche Entwicklung des Altruismus aus dem Egoismus, und er weist zur Begründung dieser These nicht unzutreffend darauf hin, daß auf niederen Kulturstufen und beim Kinde noch heute die egoistischen Motive die überwiegenden sind. Aber an einem psychologischen Nachweis, wie sich dieser Übergang tatsächlich vollzieht, fehlt es vollständig. Er wird durch Reflexionen über den Nutzen

der Handlungen ersetzt, die an sich mit den Motiven derselben nichts zu tun haben, während außerdem die Vererbungshypothese der mangelnden psychologischen Entwicklung einen fingierten biologischen Zusammenhang substituiert.

Wie die individuelle Entwicklung auf die der Gattung zurückweist, so ist nun weiterhin nach Spencer die Organisation der Gesellschaft analog dem individuellen Organismus zu denken. Bei der Entstehung und bei dem Wachstum der sozialen Gebilde findet daher eine analoge Integration letzter organischer Einheiten statt, wie eine solche dem Wachstum des Einzelorganismus zu Grunde liegt. Daneben wirken hier, wie ebenfalls schon im individuellen Organismus und schließlich in der gesamten Natur, auch die entgegenwirkenden Kräfte der Desintegration, durch die sich die entstandenen Verbände wieder gliedern und in ihre Teile sondern*). Nicht nur die Sonderung der Stände, der Gilden und Zünfte, auch die Teilung der politischen Gewalten, der gesetzgebenden, richterlichen und verwaltenden, sind Beispiele dieser Differenzierungen. Als der wichtigste sie bestimmende Einfluß erscheint aber die Sonderung der geschichtlichen Entwicklung in die zwei Stadien des kriegerischen und des industriellen, die vielleicht noch lange gemischt miteinander fortbestehen, allmählich jedoch, wie Spencer mit Comte glaubt, der Herrschaft des industriellen Geistes Platz machen müssen. Während der kriegerische Zustand ein zwangsweises Zusammenwirken der Glieder des Ganzen und daher eine festere und einheitlichere Verbindung derselben fordert, wird die Regierungsorganisation des industriellen Systems mehr und mehr das Ergebnis eines freiwilligen Zusammenwirkens der Einzelnen. Insofern diese nicht selbst die Regierung ausüben können, werden dazu frei gewählte Vertretungen bis hinauf zu den höchsten Spitzen der Regierungsgewalt mit der Führung der allgemeinen Angelegenheiten betraut sein. Das ideale Ziel, dem die Organisation der Gesellschaft entgegengeht, ist daher die Auflösung des Staats und die völlige Befreiung des Individuums. Abgesehen von seiner Verbindung mit der Wohlfahrtsmoral, nähert sich daher dieses Ideal, wie man sieht, wieder jener Idee der freien Persönlichkeit, mit der dereinst die Romantik begonnen hatte, und es berührt sich mit andern ethischen Strömungen der Gegenwart, die uns weiterhin noch begegnen

---

*) Prinzipien der Soziologie, deutsch von Vetter. Vgl. bes. Bd. II, Kap. I—XII und Bd. III, Kap. XIX.

werden*). Auf diese Weise führt Spencers Geschichtsphilosophie auf dem Unterbau einer organischen Staatslehre und im Widerspruch zu den sonst aus der letzteren gezogenen Folgerungen zu einer streng individualistischen Auffassung. Auch in einzelnen praktischen Fragen nimmt daher dieser Ethiker eine Stellung ein, die im ganzen dem egoistischen Utilitarismus der Staatstheorien der Aufklärungszeit entspricht. Es scheint ihm geradezu absurd, das einfache Prinzip aufgeben zu wollen, „daß jedermann die Ziele seines Lebens selbständig verfolgen darf und nur in den Schranken bleiben muß, welche das gleiche Recht seiner Mitmenschen ihm setzt“ **).

Neben dieser eigentümlichen Anlehnung an die Deszendenzlehre hat es noch an manchen andern ethischen Anwendungen derselben nicht gefehlt, die zum Teil auch die von Spencer eingeführten physiologischen Hilfshypothesen zu vermeiden suchten. So bemühte sich z. B. Leslie Stephen***) nur auf die ethischen Tatsachen selbst eine evolutionistische Moraltheorie zu gründen. Da jene Tatsachen zeigen, daß der Begriff der „Moralität“ ein fließender, von gesellschaftlichen und historischen Bedingungen abhängiger ist, so scheint ihm dadurch allein schon die genetische Betrachtung gefordert. Von ihr aus verwirft er aber die gewöhnliche Wohlfahrtsmoral, weil der Begriff „Nutzen“ ein vieldeutiger, mit dem Zustand der Gesellschaft wechselnder sei, und weil die Formel des „größtmöglichen Glücks der größtmöglichen Zahl“ die Gesellschaft atomistisch in eine Unzahl gleichartiger Individuen aufgelöst denke, statt sie als organisch gegliedertes Ganzes ins Auge zu fassen. Überdies pflege der Nutzen das Endresultat, nicht der unmittelbare Zweck moralischer Handlungen zu sein. Der Ursprung derselben liege vielmehr in der Sympathie, dieser letzten Quelle unserer altruistischen Neigungen, die darauf beruhe, daß wir uns selbst in das Bewußtsein eines Andern versetzen, eine Fähigkeit, die durchaus als eine ursprüngliche vorauszusetzen sei. Indem wir aber durch Sympathie befähigt werden, für Andere zu handeln, nehmen wir teil an der Organisation der Gesellschaft, die ihrerseits wieder auf den Einzelnen Rückwirkungen ausübt und so allmählich das zum Moralgesetz erhebt, was für das Wohlbefinden des jeweiligen Zustandes

*) Vgl. oben S. 448 und unten S. 513: Das Ideal des Zukunftsmenschen.

**) Von der Freiheit zur Gebundenheit, deutsch von W. Bode. Berlin 1891. Justice, part IV of the princ. of ethics, 1891. Vgl. auch P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, Bd. 1, S. 91 ff.

***) Leslie Stephen, The science of ethics, 1882.

des Ganzen förderlich ist. Moralität ist also für die Gesellschaft, was Gesundheit für den einzelnen Körper; und da der Gesellschaftsorganismus sich in steter Entwicklung befindet, so ist das Moralische ebensowenig ein unter allen Bedingungen Konstantes, wie es etwa eine für alle Lebensalter und Konstitutionen unveränderliche Diät gibt.

Unverkennbar stehen diese Anschauungen, abgesehen von ihrer stark biologischen Färbung, dem objektiven Evolutionismus Comtes näher als der individualistischen Ethik Spencers. So verrät sich überhaupt in der Wohlfahrtsmoral der Gegenwart vielfach das Bestreben, den Utilitarismus Benthams und Mills nicht bloß mit den Voraussetzungen der Entwicklungslehre, sondern auch mit den älteren ethischen Richtungen zu versöhnen*).

d. Der Pessimismus und die moderne theologische Ethik.

Die Wohlfahrtsmoral in ihren verschiedenen Schattierungen, wie sie teils durch die Beziehungen zu älteren Systemen, teils durch die Anlehnung an die moderne Entwicklungslehre entstanden war, hat von der Mitte des 19. Jahrhunderts an bis in dessen letzte Jahrzehnte zweifellos die Vorherrschaft in und außerhalb der Philosophie behauptet. Das hindert nicht, daß sie in der Ethik ungefähr die nämliche Stellung einnimmt, wie die vulgäre Reflexionspsychologie in der Psychologie. Sie ermangelt jeder wirklichen Vertiefung in die Probleme, und sie ist zwar im allgemeinen davon überzeugt, daß die religiöse Begründung der Moral nicht länger haltbar sei, weiß aber ihrerseits weder über die Motive des Sittlichen noch über seine letzten Zwecke irgend befriedigende Rechenschaft zu geben. Selbst ihre Aussagen über das, was sittlich sei, sind außerordentlich schwankend und unbestimmt. Der typische Repräsentant dieser Richtung in ihrer Stärke wie in ihrer Schwäche ist John Stuart Mill. Man hat bei der Lektüre seiner Schriften stets die Empfindung, daß er ein klarer Denker, und daß er ein trefflicher Mann, aber daß er doch ein zu oberflächlicher Denker und ein zu mittelmäßiger Psychologe ist, um sich über die Trefflichkeit seiner eigenen ethischen Grundsätze Rechenschaft geben zu können. Wo sich vollends die Wohlfahrtsmoral auf das Feld geschichtsphilosophischer Konstruktionen begibt, da pflegt das erste Merkmal

*) Vergl. H. Sidgwick, The methods of ethics. 3. edit., 1884, sowie P. Barth, Philosophie der Geschichte, die Kapitel über naturalistische und dualistische Richtungen, S. 128 ff. 167 ff.

ihrer Unternehmungen die Unkenntnis der Geschichte selbst, das zweite die Unverzagtheit zu sein, mit der sie der zukünftigen Weltgeschichte ihren Verlauf vorschreibt. Im Vergleich mit dieser naturalistischen Geschichtskonstruktion ist Hegels Philosophie der Geschichte beinahe ein Muster historischer Besonnenheit. Dabei wird man aber für diese völlige Willkür in der Schilderung des verflossenen und des zukünftigen Gangs der Geschichte nicht im geringsten durch sonderlich tiefe oder erhebende Ideen entschädigt, wie sich das vielleicht von den ähnlichen Phantasiegebilden eines Fichte oder Schelling sagen ließe, sondern das Zukunftsideal jenes „industriellen" Stadiums, in welchem die Menschheit endlich an ihrem Ziel angelangt sein soll, erweist sich beim Lichte besehen als die gemeine Wirklichkeit einer mit maschinenmäßiger Regelmäßigkeit funktionierenden industriellen Unternehmung. Nur daß das geträumte Ideal zu dieser Wirklichkeit noch die Voraussage einer ewigen Dauer und damit das Gefühl einer unsagbaren Langeweile hinzubringt. In der Tat, wenn dies der Sinn der Geschichte sein soll, ist es dann nicht vernünftiger und sogar tröstlicher, anzunehmen, daß die Geschichte überhaupt keinen Sinn hat? Die Antwort auf diese Frage hat eine ethische Richtung gegeben, die sich vollkommen parallel zu diesem, durch die ungeheuren Fortschritte der Naturwissenschaft und der Technik berauschten Optimismus entwickelte. Es ist die Stimmung des Grimms, der Verachtung gegenüber den Scheinidealen einer an Industrie und Geld und an allem dem, was man sich mit Geld verschaffen kann, übersättigten und doch im Grunde eigentlich innerlich armen Kultur.

Dieser Pessimismus nimmt mannigfaltige Gestalten an. Positiven Idealen zugewandt reagiert er in Thomas Carlyle gegen den Utilitarismus in Handel und Wandel, in Leben und Wissenschaft. Das Glück, dem diese nach dem größtmöglichen Nutzeffekt der Arbeit strebende Zeit nachjagt, ist nach seiner Meinung ein Phantom. Nicht was er erarbeitet, sondern daß er arbeitet, beglückt und adelt den Menschen. Aber die Schätze, die auf solche Weise gesammelt werden, sie lassen sich freilich nicht in der Bank von England anlegen, sondern sie sind es, von denen geschrieben steht, daß sie im Himmel gesammelt werden*). Je trüber ihm die ihn umgebende Welt erscheint, je trostloser das Gewimmel der um Lohn und Gewinn sich abmühenden oder

*) Th. Carlyle, Sartor Resartus, ausgew. Werke, 5. u. 6. Bd., bes. 2. Teil, 3. Buch.

in trägem Nichtstun äußeren Scheingütern nachstrebenden Sklaven dieses industriellen Zeitalters, umsomehr wendet sich der Blick des philosophierenden Historikers den Idealen der Vergangenheit zu, umso energischer vertritt er den Wert der Einzelpersönlichkeit, und weist auf die großen Heldengestalten der Menschheit hin, die jede Zeit in der ihr adäquaten Form, als Götter, Propheten, Dichter, Priester, oder als Könige und Feldherren hervorbringt, um in ihnen Urbilder der Menschheit zu schauen*). So erhebt sich hier inmitten des Utilitarismus und Industrialismus, den Carlyle selbst als eine Erneuerung des Freidenkertums der Aufklärungszeit ansieht, noch einmal die Romantik. Denn als eine Nachblüte dieser wird man unbedingt den von Carlyle ausgehenden, noch heute in der Geschichtsschreibung stark nachwirkenden Persönlichkeitskult ansehen dürfen. Indem Carlyle seine Ideale in der Vergangenheit oder bei solchen Nationen erblickt, die, wie nach seiner Meinung die deutsche, noch nicht von dem Geist des Utilitarismus und Industrialismus erfaßt sind, bleibt übrigens sein Pessimismus ein bloß relativer. Er sieht, ähnlich wie der von ihm aufs höchste verehrte Fichte in der Verstandesaufklärung, so in dieser Erneuerung derselben durch die Wohlfahrtsmoral einen vorübergehenden Verfall, aus dem auch er auf dem Weg der Erziehung und der Verbreitung einer tieferen geistigen Bildung die Erlösung hofft.

Um die gleiche Zeit, in der Carlyle sein historisches Ideal gestaltete, war aber gerade in dem Lande, in dem es jener noch am meisten in der Gegenwart verwirklicht glaubte, in Deutschland, in dem Werk Arthur Schopenhauers ein absoluter Pessimismus hervorgetreten, der als solcher zu dem optimistischen Utilitarismus dieses Zeitalters in einen noch weit schärferen Kontrast trat. Bei aller Verschiedenheit des persönlichen Charakters bleiben übrigens beide Männer darin verwandt, daß die Romantik in ihnen nachwirkt, und daß Schopenhauer nicht minder der Dichter unter den Philosophen, wie Carlyle der Dichter unter den Historikern ist. Eine äußere, für die zeitlichen Beziehungen dieses Pessimismus in seinen beiden Gestalten, der relativen des Historikers und der absoluten des Philosophen, charakteristische Parallele kann man endlich darin erblicken, daß die Anschauungen beider wirksam zu werden begannen, als ihr Leben bereits seinem Ende sich zuneigte. Als

*) Carlyle, Helden und Heldenverehrung, deutsch von J. Neuberg. (Sechs Vorlesungen, zuerst 1840 gehalten.)

Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung" 1819 zum ersten Male erschien, blieb das Werk unbeachtet. Um die Mitte des Jahrhunderts erst begann sich um den einsamen Denker eine kleine Schar von Verehrern zu sammeln, und in den zwei folgenden Dezennien wurde er zu dem gelesensten und einflußreichsten philosophischen Schriftsteller der Zeit. Diese hatte für die mehr und mehr sich ausbreitende Stimmung der Übersättigung an den Genüssen des Daseins und der Abneigung gegen jenen Optimismus, der ebensowohl der Grundzug der romantischen Geschichtsphilosophie wie des in Feuerbach und seinen Nachfolgern vertretenen Naturalismus und Altruismus gewesen war, in dem neu entdeckten geistvollen Schriftsteller ihren Interpreten gefunden. Dieser Zeitstimmung war in der Tat wenig gedient mit der in Staat und Gesellschaft objektiv gewordenen Sittlichkeit Hegels oder mit Feuerbachs Religion der Humanität, die ihr als eine leere Schwärmerei erschien. Gegenüber dem geschäftigen Treiben des beginnenden industriellen Zeitalters erschien so manchem, nachdem die alten politischen und religiösen Ideale verloren gegangen, der ästhetische Genuß als der einzige einigermaßen befriedigende und über das mancherlei Ungemach des Daseins erhebende Lebensinhalt. Dieser aus Entsagung und Egoismus, aus Weltflucht und Genußsucht gemischten Stimmung, die in den Jahren zwischen 1860 und 1870 ihren Kulminationspunkt erreichte, gab Schopenhauer ihren vollkommensten Ausdruck. Auch wollte seine Philosophie eigentlich von vornherein nur Stimmungsphilosophie sein. Auf strenge Konsequenz des Denkens kam es ihm durchaus nicht an. Umsomehr ließ er alle Motive der Zeit auf sich wirken: Kant und den Materialismus, Goethe und die Romantik. Als Metaphysiker hat er den Blick auf das Ganze des Natur- und Menschenlebens gerichtet. Doch vor der Frage, was dieses Ganze sei, steht ihm überall die andere, was es wert ist, und zwar, was es für den Einzelnen wert ist, aus dessen Vorstellungen ja schließlich diese ihn umgebende Welt besteht. Da bietet denn diese Welt das Schauspiel einer unablässig zerstörenden Macht, die fortwährend Leben vernichtet, um Leben zu zeugen, einer endlosen, strebenden und in ihrem Streben sich selbst wieder vernichtenden Qual. Diese strebende Qual ist der Wille, der als universelles Prinzip schon in den Bildungen der unorganischen Natur wirksam ist, dann sich in den Reichen der Organismen entfaltet und schließlich im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst gelangt, aber freilich auch zum Bewußtsein dessen, daß alles Seiende ein leerer Schein, das Leben ein

Leiden, und das ewige Vergessen, die Nirwanah der indischen Vedantaphilosophie, die Erlösung von diesem Leiden ist, die der Weise durch die Verneinung des Willens zum Leben sich selbst erringt. Unter diesem Gesichtspunkt des absoluten Pessimismus werden alle ethischen Werte zu bloßen Scheingütern, die sich für den Erkennenden in ebensoviele Übel verwandeln. Der Einzelne opfert sich für die Zwecke der Gattung, ohne sich dessen bewußt zu werden, ja indem er in dem Wahne steht, sein eigenes Glück zu fördern. Aber auch das Leben der Gattung ist ein Oszillieren zwischen Tod und Zeugung, in welchem nichts beständig ist als der Schmerz und die Täuschung des Einzelnen. Der Staat ist eine Zwangsanstalt, die die egoistischen Triebe in Schranken hält und sich dazu des Schreckens der Strafe als des wirksamsten Mittels bedient, die Geschichte eine törichte Komödie, in der jeder Mitspielende Andere zu täuschen meint und schließlich sich selbst täuscht. Nur die Kunst schafft ein vorübergehendes Glück, indem sie sich zur reinen, interesselosen Anschauung der Ideen erhebt. Die einzige dauernde Befriedigung aber entspringt aus der Verneinung des Willens, dem Verzicht auf jedes Streben, am vollkommensten aus dem Verzicht auf das Leben selbst. Doch der gemeinsame Charakterzug der auf Kant gefolgten ethischen Spekulation tritt gleichwohl auch bei Schopenhauer hervor, da er keine andere Quelle der moralischen Triebe aufzufinden weiß als jenen allgemeinen Weltwillen, in welchem die Unterschiede der Individuen aufgehoben sind. Sein Moralprinzip, das Mitleid, scheint ihm selbst einer empirischen Ableitung unzugänglich. Es ist, wie er sich ausdrückt, ein Mysterium, welches nur in dem Ἓν καὶ πᾶν sich enthüllt, in der Wahrheit, daß das Ich in dem Andern sich selbst erkennt und daher dessen Leid wie sein eigenes Leid empfindet. So bricht doch auch in diesem weltabgewandten Denker die universelle Richtung der modernen Ethik fast wider seinen eigenen Willen sich Bahn*).

Aus der großen Zahl der im Jahrzehnt des Pessimismus und den nächstfolgenden Jahren sich um Schopenhauer scharenden Schriftsteller hat sich nur einer eine bleibende Bedeutung errungen: Eduard von Hartmann. Seine „Philosophie des Unbewußten“ trägt von Anfang an ein doppeltes Gepräge: der Weltschmerz gibt die Grundstimmung; aber die naturwissenschaftliche Richtung des

*) Die Welt als Wille und Vorstellung, I, bes. § 66—68. Preisschrift über die Grundlage der Moral, 2. Aufl., § 16 u. 22.

Zeitalters bestimmt die nähere Ausführung. Daß es ein unbewußtes Prinzip der Dinge gebe, das jedoch in letzter Instanz nicht bloß einheitlicher Wille, sondern einheitliche Intelligenz, und daß im übrigen die Welt ein Übel sei, diese beiden Sätze will Hartmann nach induktiv naturwissenschaftlicher Methode beweisen. Besteht nun auch dieser Beweis aus Analogien ohne jeden zwingenden Charakter, so verrät sich doch schon in dem Versuch, ihn zu führen, eine zunehmende Neigung, die Philosophie und demzufolge auch den von dieser vertretenen Pessimismus mit den Ansprüchen der Wirklichkeit in besseren Einklang zu bringen. Der Satz, daß die Welt ein Übel sei, wird durch den andern, der eine Variation des bekannten Leibnizschen Satzes ist, daß sie von allen schlechten Welten die relativ beste sei, bedeutend in der Richtung des Optimismus ermäßigt. In seinen späteren Werken hat sich dann Hartmann noch merklich weiter von dem pessimistischen Ausgangspunkte entfernt, und er repräsentiert daher eigentlich in seiner Person die allmähliche Auflösung des Pessimismus im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts. Er wird aber damit zugleich nach einer gewissen Seite hin ein Repräsentant der eklektischen Strömungen, die nunmehr stark in den Vordergrund treten. Das „Unbewußte", welches Wille und Vernunft zugleich ist und in seinem Wirken daher den Kampf dieser Gegensätze, des alogischen Willens und der logischen Vernunft, überall zur Anschauung bringen soll, fordert an und für sich schon zu einer Synthese Schopenhauers mit den konstruktiven Vernunftsystemen der romantischen Philosophie, eines Schelling und Hegel, heraus. Hartmann selbst hat diese Synthese als sein Programm bezeichnet, und so darf man ihn auch wohl einen Spätromantiker in der Philosophie nennen, der, wie es die Eigenschaft solcher Nachwirkungen zu sein pflegt, die ursprünglich geschiedenen Strömungen wieder zu vereinigen sucht*).

---

*) Ed. v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten, 1869, 10. Aufl., 1890. Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, 1879. Religionsphilosophie, 1881 bis 1882. Das an zweiter Stelle genannte ethische Hauptwerk enthält insbesondere in den kritischen Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Moralsystemen vieles Vortreffliche. Der systematische Teil wird jedoch durch die phantastische Metaphysik des „Unbewußten" und durch die erzwungene pessimistische Auffassung, die bei Hartmann nicht mehr, wie bei Schopenhauer, als eine selbst erlebte erscheint, stark beeinträchtigt. Von dem eifrigsten Schüler Hartmanns, Arthur Drews, ist daher auch der Pessimismus ausdrücklich als unwesentlich aus dem System hinweggelassen worden. (A. Drews, Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriß, 1902.)

Wie schon bei Hartmann die Anlehnung an die ältere romantische Philosophie, so ist auch sonst in der neuesten deutschen und außerdeutschen Philosophie auf ethischem Gebiet, insoweit nicht die verbreitete Wohlfahrtsmoral gepflegt wird, das Streben nach einer Restauration älterer Lehren besonders hervortretend. Am wichtigsten, auch als Symptome der Zeit, sind unter diesen Restaurationsbestrebungen diejenigen, die von der Theologie ausgegangen sind. Hier hat insbesondere innerhalb der protestantischen Theologie die Moralphilosophie und Moraltheologie Kants einen vorwiegenden Einfluß gewonnen. Schleiermachers Unternehmen, die Religion und die Moral beide als gleich autonome Lebensgebiete hinzustellen, scheint beinahe vergessen. Man meint, wie es scheint, der moralischen Stützen für die Religion ebensowenig wie der religiösen für die Moral entbehren zu können. Später als Kant in den Gesichtskreis der protestantischen, aber mit umso größerem Geräusch und äußerem Erfolg ist dann der klassische Scholastiker des 13. Jahrhunderts, Thomas von Aquino, der kanonische Ethiker des Katholizismus geworden. Auch dieses Verhältnis ist kennzeichnend. Die protestantische Theologie muß nur um ein Jahrhundert zurückgehen, um eine Philosophie zu finden, die ihren eigenen Bedürfnissen adäquat ist. Die katholische Theologie bedarf dazu mindestens sechs der Jahrhunderte. Indessen schreitet die Zeit ihren Weg, und ohne Rücksicht auf philosophische Lehren der Vergangenheit entstehen geistige Strömungen, die zwar in den philosophischen Gedanken, die sie mit sich führen, trübe und ungeklärt, aber in ihren Richtungen nicht zu mißkennen sind, und in deren weit auseinander gehenden Idealen sich der alte Kampf der sittlichen Lebensanschauungen noch einmal zu erneuern scheint. Es sind die Zukunftsideale der Gesellschaft und der Einzelpersönlichkeit, die in Wahrheit in den praktisch-ethischen Bestrebungen der Gegenwart die alten Wohlfahrtbegriffe so gut wie die alten Tugendlehren und Pflichtnormen völlig in den Hintergrund treten lassen. Nicht was der Mensch i s t, nicht was er s o l l, sondern was er w i l l — das ist die Kernfrage, um die sich heute alle praktische Ethik bewegt.

e. Das Ideal der zukünftigen Gesellschaft.

In den drei Ideen der „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit" hatten die Führer der französischen Revolution die drei Ziele bezeichnet, welche die neu herzustellende Gesellschaftsordnung verwirk-

lichen sollte. Doch, abgesehen von den Mängeln der Durchführung dieses Programms, die man ja immerhin der Not des Übergangs zuschreiben mochte, selbst in dem idealen Staat der Zukunft, den man sich aus allen diesen Wirren hervorgehend dachte, waren unter jenen drei Ideen die zwei praktisch allein ins Gesicht fallenden, die Freiheit und die Gleichheit, von erheblichen Schranken umgeben. In der Tat dachte man sich die Freiheit so wenig im Sinne eines absoluten Selbstbestimmungsrechts des Einzelnen, wie die Gleichheit als die völlige Beseitigung aller der äußeren Lebensbedingungen, welche die natürliche Ungleichheit der Menschen verstärken. Vielmehr waren der Freiheit durch die unbedingte Unterordnung unter den Willen Aller im Grunde sehr enge Grenzen gesetzt. Die Gleichheit Aller hatte aber die gesetzgebende Versammlung der Republik in der für ihre absolute Verwirklichung wesentlichsten Bedingung eigentlich wieder aufgehoben, indem sie die „Heiligkeit des Eigentums“ proklamierte. Vereinzelte Versuche, das Prinzip der bürgerlichen Gleichheit über die scharf umschriebenen Grenzen einer praktisch sehr fragwürdigen Gleichheit der politischen Rechte auszudehnen, wurden von der Revolution selbst mit überwältigender Macht niedergekämpft. Erst mit der Restaurationsperiode, als die politischen Ideale der Revolution zertrümmert zu Boden lagen, begannen in einzelnen Männern diese Ideale in einer neuen, weit über ihren ursprünglichen Inhalt hinausstrebenden Gestalt als Pläne einer tiefgreifenden Gesellschaftsreform wieder aufzuleben. Welchen Wert hat eine Freiheit, die sich bei jedem Schritt, den der Einzelne über den engsten Bezirk seines individuellen Lebens hinaus tut, an Zwangsnormen gebunden sieht? Und was hat eine Gleichheit zu bedeuten, die sich angesichts der ungeheuren Unterschiede des Besitzes und der durch sie bedingten Ungleichheit in der Fähigkeit, Güter zu erwerben und zu genießen, als eine bloße Fiktion herausstellt? Das sind die Fragen, von denen die Gedanken und die sozialen Zukunftspläne der Männer beherrscht wurden, die vornehmlich in Frankreich den politischen Ideen der Revolution diese soziale Wendung zu geben suchten, und die man wohl mit einem zusammenfassenden Ausdruck die „Utopisten“ nennen kann, der St. Simon, Fourier, Proudhon. Denn so verschieden gestaltet ihre Zukunftsideale sein mögen, darin stimmen sie im Grunde alle überein, daß sie nicht bloß eine radikale Umwandlung der menschlichen Gesellschaft, sondern auch der Natur des einzelnen Menschen voraussetzen, weil die Gesellschaftsorganisation, die sie vorschlagen, mit den wirklich

existierenden Menschen keinen Tag Bestand haben würde. Dieser nahe liegende Einwand pflegt von ihnen, wie von allen Utopisten, durch die Bemerkung abgeschnitten zu werden, daß sich in einer Gesellschaft, in welcher der natürliche Egoismus des Menschen und darum auch das Verbrechen keine Nahrung mehr finde, die idealen Menschen, deren eine solche Gesellschaft bedarf, von selbst einstellen würden. Es ist die alte Theorie des Helvetius und der andern revolutionären Aufklärer des 18. Jahrhunderts, nach welcher nicht der Mensch die Bedingungen seines Lebens, sondern die Bedingungen des Lebens den Menschen hervorbringen sollen. Der maßvollste unter diesen Utopisten ist St. Simon, der am meisten utopistische Fourier, der besonnenste und doch radikalste, eben darum aber doch auch wieder gänzlich utopistische Proudhon. Jeder dieser drei Männer repräsentiert bereits eine der Richtungen, die in den sozialen Parteibildungen des 19. Jahrhunderts hervorgetreten sind: St. Simon den Staatssozialismus, Fourier den kommunistischen Sozialismus, Proudhon den Anarchismus. St. Simon will die Gesellschaft durch den Staat reformieren, indem er weitgehende Veränderungen des Eigentumsrechts sowie der Verfassung und Verwaltung vorschlägt. Fourier, obgleich er sich selbst dieser letzten Konsequenzen noch nicht bewußt geworden ist, will den Staat durch eine neue Organisation der Gesellschaft, in der die einzelnen Gesellschaftsgruppen sich selbst verwalten, überflüssig machen. Endlich Proudhon will den Staat und die Gesellschaft beseitigen und dem Einzelnen die ihm durch den Staatsvertrag geraubte volle Freiheit wiedergeben, indem die Beschaffung der Lebensbedürfnisse dem gegenseitigen Übereinkommen, sei es der Übereinkunft von Fall zu Fall, sei es freien Gesellschaften, denen der Einzelne beliebig beitreten oder aus denen er ausscheiden kann, überlassen bleibe. Auf diese Weise wollen die beiden ersten die Idee der sozialen Gleichheit, Proudhon will die der absoluten Freiheit verwirklichen.

Unter diesen drei Formen, in denen die Ideen der französischen Revolution nachwirkten und durch ihre Übertragung auf die Organisation der Gesellschaft und auf die Regelung des Besitzes in wesentlich veränderter Gestalt wieder auflebten, ist der Anarchismus in seiner wissenschaftlichen Form ein utopistisches Gedankenexperiment geblieben und schließlich in den praktischen Versuchen zu seiner Verwirklichung, in dem „Anarchismus der Tat“, zum Deckmantel verbrecherischen Wahnsinns geworden. Die beiden andern aber, der politische und der kommunistische Sozialismus, sind in der

zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einem wachsenden Einflusse gelangt, dessen positive Rückwirkungen auf die sittliche Lebensanschauung zwar bis jetzt noch gering sind, mit der Zeit jedoch nicht werden ausbleiben können. Den Staatssozialismus hat, nachdem Louis Blancs in der Revolution des Jahres 1848 unternommene Versuche gescheitert waren, Ferdinand Lassalle in seinem „System der erworbenen Rechte" wissenschaftlich vorbereitet, und in seinen agitatorischen Schriften daraus die nächsten praktischen Konsequenzen gezogen. Das System des kommunistischen Sozialismus in seiner von der heutigen Sozialdemokratie im Prinzip noch immer festgehaltenen Form hat Karl Marx, zum Teil, namentlich soweit die philosophischen Grundlagen in Betracht kommen, unter wesentlicher Mitarbeit von Fr. Engels geschaffen. Es bleibt ein merkwürdiges Zeugnis für den fortwirkenden Einfluß der romantischen Geschichtsphilosophie auch unter völlig veränderten Bedingungen, daß diese Repräsentanten des modernen Sozialismus in seinen beiden Gestalten, Lassalle und Marx, auf dem Boden hegelscher Geschichtsbetrachtung stehen, und daß die hegelsche Dialektik ihnen völlig in Fleisch uud Blut übergegangen ist, so daß sie zwar Richtung und Ausgangspunkt der angeblichen Selbstbewegung der Idee verändern, immer jedoch in den Zauberkreis dieser Selbstbewegung gebannt bleiben. Demnach geht Lassales Bestreben auf die Begründung einer Rechtsphilosophie, die sich Hegels Ableitung des Rechts aus den Momenten des Willens zu eigen macht, dabei aber den Gedanken der immanenten Entwicklung vor allem auf den Begriff des Rechts selbst anwendet. Die Rechtsinstitute sind daher nicht feststehende Bildungen, sondern „historische Kategorien", die sich mit dem geistigen Inhalt der verschiedenen Zeitperioden mit logischer Notwendigkeit verändern müssen. In diesem Sinne sucht er insbesondere nachzuweisen, daß das Recht des Besitzes einer fortwährenden Selbstbewegung unterworfen sei. Ursprünglich, in den Zeiten persönlicher Gebundenheit, ist die ganze Persönlichkeit des Einzelnen Eigentum eines Andern, dann in dem Zeitalter der kapitalistischen Produktion ist die Persönlichkeit als solche frei, aber die Arbeitskraft des Lohnarbeiters bleibt Eigentum des Unternehmers. Wie aus jener ersten diese zweite, so muß nun endlich aus ihr die dritte Stufe hervorgehen: die, wo der Arbeiter den vollen Ertrag seiner Arbeit selbst genießt. Indem die staatliche Rechtsordnung dieser immanenten Bewegung der Idee des Eigentums folgt, ist es daher heute die Aufgabe des Staates, den Arbeiter aus der Knecht-

schaft des Kapitals zu erlösen, ebenso wie es dereinst seine Aufgabe gewesen war, durch die Aufhebung der Leibeigenschaft, der Fronden und Grundlasten die Persönlichkeit als solche der Herrschaft eines fremden Willens zu entreißen*).

Wie Lassalle, so ist auch Karl Marx von Hegel ausgegangen. Aber daneben hat der Naturalismus Feuerbachs, der ja ebenfalls ursprünglich der Philosophie Hegels entstammte, stark auf ihn eingewirkt. Sah Feuerbach in dem natürlichen, sinnlichen Menschen, in dessen Wünschen und Trieben die Wurzel der Religion, so wurden für Marx die natürlichen, materiellen Bedürfnisse des Menschen und die aus ihnen entspringenden wirtschaftlichen Verhältnisse die Grundlagen der jeweiligen Gesellschaftsordnung. Die Selbstbewegung der Idee verwandelt sich ihm so in den Zwang der wirtschaftlichen Zustände. In deren Veränderungen besteht die der Geschichte immanente logische Notwendigkeit. Wie aber das materielle Dasein überhaupt die Grundlage des geistigen Lebens ist, so sind in der menschlichen Gesellschaft die wirtschaftlichen Zustände die Grundlage, auf der Rechts- und Gesellschaftsordnung und alle weiteren von diesen abhängigen geistigen Potenzen als ein „Oberbau“ sich erheben. Nicht die Selbstbewegung der „Idee“, die ja ein bloßes Abbild der wirklichen Dinge im menschlichen Gehirn ist, sondern die Selbstbewegung des wirtschaftlichen Lebens, wie es aus den natürlichen Daseinsbedingungen hervorgeht, ist der wahre Inhalt der Geschichte; und der Ausdruck der einer bestimmten Geschichtsepoche entsprechenden natürlichen Wirtschaftsverhältnisse ist die jedesmalige Rechtsordnung. Doch das geltende Recht als solches ist im allgemeinen die Schöpfung eines vorangegangenen Zeitalters, und es entspricht daher nicht in jedem Moment den vorhandenen gesellschaftlichen Zuständen, sondern steht im Widerstreit mit diesen. Aus solchem Widerstreit entsteht daher der dialektische Fortschritt zu einer weiteren Stufe der Gesellschaftsordnung. Indem aber auf

*) Lassalle, System der erworbenen Rechte, 2 Bde., 1861, 2. Aufl. 1880, mit einem bemerkenswerten kurzen Vorwort von Lothar Bucher. Die agitatorischen Reden und Schriften Lassalles sind gesammelt herausgeg. von E. Bernstein, 1892 ff. Schon längere Zeit vor Lassalle hat K. Rodbertus ähnliche Anschauungen in seinen Schriften vertreten, jedoch mit manchen Abweichungen in den nationalökonomischen und geschichtsphilosophischen Theorien. Die Aufmerksamkeit ist erst spät, als Lassalle und Marx bereits einen weitreichenden Einfluß auszuüben begannen, auf Rodbertus gelenkt worden. Vgl. über ihn G. Adler, Rodbertus, der Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus, 1884.

einer jeden Stufe das Recht die Herrschaft einer bestimmten Gesellschaftsklasse zum Ausdruck bringt, ist der Fortschritt der Geschichte zugleich ein Kampf der nacheinander zur Herrschaft gelangenden Klassen miteinander, ein Kampf, dem Richtung und Ausgang von vornherein mit unerbittlicher Notwendigkeit vorgezeichnet sind. Die entscheidenden Wendepunkte in diesem Werdeprozeß der Geschichte und der sich in ihr ablösenden gesellschaftlichen Ordnungen pflegen bestimmte technische Fortschritte zu bilden, welche die kommende Umwälzung der ökonomischen Verhältnisse und dann im Anschluß an diese die Veränderung der Rechtsordnung vorbereiten. So hat dereinst die Erfindung der Feuerwaffen den Sieg des absoluten Fürstentums über die privilegierten Stände, damit zugleich die Erstarkung des Bürgertums, und mit dieser das Aufblühen der Manufaktur und des Handwerks mit sich geführt. Viel später erst ist in der französischen Revolution durch die Abschaffung der Privilegien und der Feudallasten die Rechtsordnung diesen veränderten ökonomischen Bedingungen gefolgt. Analog hat nun aber die Einführung der Maschinen zunächst neue ökonomische Bedingungen geschaffen. Sie hat die Manufaktur in die Großindustrie, die individuelle Produktion, in der jeder von dem Ertrag seiner Arbeit lebte, in die soziale Produktion umgewandelt, bei der die Gesellschaft als solche produziert. Aber dieser neuen Produktionsform entspricht nicht mehr die von dem Bürgertum hergestellte private Eigentumsordnung, die, wie jede Rechtsordnung, für ihre Zeit die richtige war, für die heutige Zeit aber veraltet, überlebt ist; und der neuen Gesellschaft, die auf Grund jener neuen Produktionsform entstanden, entspricht auch nicht mehr der auf privatem Eigentumsrecht beruhende Staat. Wie der Feudalstaat des Mittelalters in der französischen Revolution durch den bürgerlichen Staat, so wird daher dieser durch eine neue soziale Revolution zerstört werden, nach welcher das private Eigentum, vor allem das Eigentum an Produktionsmitteln, aufhören und, wie die Produktion selbst, der Gesellschaft als solcher zufallen wird. Damit wird aber der Staat überhaupt, dessen Funktion wesentlich in dem Schutz des Privatbesitzes bestand, aufhören und durch die Selbstregierung der Gesellschaft ersetzt werden*).

---

*) Neben dem Hauptwerk von Karl Marx, Das Kapital, 4. Aufl., 3 Bde., herausgeg. von Fr. Engels, 1890 ff., das wesentlich nur die nationalökonomischen Grundlagen des Systems enthält, sind für die allgemeinen geschichtsphilosophischen Anschauungen von Marx und Engels, die in dieser

Die nationalökonomischen Voraussetzungen und Theorien, mit denen diese beiden Gestaltungen des modernen Sozialismus, die politische und die kommunistische, operieren, sowie die Definitionen der Begriffe Arbeit, Lohn, Wert u. s. w., die in der Diskussion beider Programme die Hauptrolle spielen, können hier unerörtert bleiben. Für die ethische Seite der Bewegung sind sie nicht von Belang. Hier fallen vor allem zwei Momente ins Gewicht, die in den nationalökonomischen Debatten in der Regel mit Stillschweigen übergangen werden: die psychologischen und die geschichtsphilosophischen Grundlagen. Dabei ist es bemerkenswert, daß in diesen letzten Voraussetzungen beide Formen des neueren Sozialismus bei aller Divergenz im einzelnen doch schließlich übereinstimmen. Hierin kommt unverkennbar ihr gemeinsamer philosophischer Ausgangspunkt, die hegelsche Begriffsdialektik, wieder zum Vorschein. In der Tat haben sie mit der Philosophie Hegels vor allem dies gemein, daß ihnen der Versuch, den Motiven und Zwecken menschlichen Handelns jemals auf dem Wege einer unmittelbaren Vertiefung in die treibenden Kräfte des menschlichen Bewußtseins nachzuspüren, völlig fern liegt. Der Wechsel der gesellschaftlichen Bedingungen, mag er nun im einen Fall aus der sukzessiven Vorherrschaft der einzelnen Gesellschaftsklassen, oder mag er im andern aus dem Zwang der ökonomischen Verhältnisse abgeleitet werden, dem der Klassenkampf nachfolgt, in allen Fällen bleibt dieser Wechsel zunächst ein für den Menschen selbst äußerlicher Vorgang. Die wechselnden Zustände der Gesellschaft folgen mit logischer Notwendigkeit aufeinander; und wo er handelnd in die Ereignisse eingreift, wie das ja vor allem in den großen kritischen Umwälzungen geschieht, in denen eine überlebte gesellschaftliche Ordnung einer neuen Platz macht, da ist der Mensch zwar nicht mehr, wie Hegel gesagt haben würde, der „Vollbringer der Taten des Weltgeistes", aber er ist, nach der naturalistischen Wendung, die Marx diesem Gedanken gibt, das Werkzeug der blind nach einer inneren logischen Notwendigkeit

---

Beziehung kaum voneinander getrennt werden können, hauptsächlich maßgebend die Schriften von Marx: Das Elend der Philosophie (Antwort auf Proudhons Philosophie de la misère), 1847, deutsch 1885. Marx und Engels, Die heilige Familie (gegen Bruno Bauer), 1845. Manifest der kommunistischen Partei, 1848, deutsch 1890 (anonym). Von Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, 1883, 4. Aufl. 1891. Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, 1884. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 1888.

wirkenden ökonomischen Kräfte; er ist es auch da, wo er, wie bei der Erfindung der Maschinen, durch seine eigenen Ideen in diese ökonomische Entwicklung eingreift. Denn diese Ideen selbst sind ja nur die notwendigen Wirkungen der wirtschaftlichen Lage. Im Zeitalter des Feudalstaats konnte niemand daran denken, Maschinen zu erfinden, weil kein Bedürfnis nach ihnen vorhanden war. Da aber immerhin das Denken und Handeln des Menschen, so sehr es von diesem logischen Zwang der sich verändernden Bedürfnisse abhängen mag, doch schließlich, wie dies z. B. gerade die Erfindung der Maschinen lehrt, selbst in die Bedürfnisbefriedigung eingreift und dabei immer wieder neue Bedürfnisse hervorbringt, so müssen natürlich bei all dieser dialektischen Selbstentwicklung der Erscheinungen auch die zu ihnen passenden psychischen Motive des Handelns vorausgesetzt werden. Sucht man nun diesen stillschweigend angenommenen psychischen Motiven auf den Grund zu kommen, so erweisen sie sich natürlich als die gleichen, die jeder solchen, nicht aus der Beobachtung des psychischen Geschehens selbst erwachsenen, sondern auf dieses von außen, vom Standpunkt des reflektierenden Beobachters übertragenen Psychologie zu Grunde liegen. In der Tat ist der psychologische Standpunkt dieser sozialistischen Gesellschaftstheorie der denkbar naivste: es ist der nämliche, den in Verbindung mit dem gleichen, auf die Unerbittlichkeit der logischen Denkgesetze gegründeten Prinzip der Notwendigkeit des Geschehens im 17. Jahrhundert Thomas Hobbes, im 18. Helvetius und das System der Natur bereits vertreten hatten. Es ist die radikale Reflexionspsychologie, die hier, wie in jenen früheren Fällen, als die natürliche Begleiterin einer radikalen und revolutionären Gesellschaftstheorie auftritt. In solchen Lagen handelt es sich ja nicht darum, den Menschen, so wie er ist, zu erkennen, sondern ihn so zu konstruieren, wie man seiner bedarf: als eine logische Maschine, die mit der Unfehlbarkeit eines Mechanismus auf die äußeren Einwirkungen reagiert. Doch zu dieser mechanischen Reflexionspsychologie, die allen revolutionären Bewegungen eigen ist, bringt die gegenwärtige als ein zweites, ihr eigenes Element den Entwicklungsgedanken, und damit die geschichtsphilosophische Betrachtung hinzu. Hierin bewährt sich auch diese geistige Bewegung als ein echtes Kind ihrer Zeit, des Zeitalters der geschichtlichen Betrachtung und der geschichtsphilosophischen Systeme. Hier nimmt es nun freilich zugleich vollen Anteil an dem alten Erbübel dieser Systeme: es weiß nicht nur die Vergangenheit zu interpretieren, sondern auch die Zukunft vorauszusagen, und es

weiß genau, wie das Ende aller Geschichte aussehen wird. Denn die geschichtsphilosophische Konstruktion verbietet eine Entwicklung, die über die vorausgesagte letzte Stufe hinausgeht. Ist der allmähliche Übergang der Herrschaftsformen von oben nach unten vollendet, und ist die Selbstorganisation der Gesellschaft, bei der alle Produktionsmittel Gemeineigentum geworden sind, eingetreten, dann ist nicht abzusehen, wie die Geschichte weiter verlaufen sollte, es sei denn, daß man einen allgemeinen Zusammensturz annimmt, nach welchem sie wieder von neuem beginnen könnte. Am dürftigsten ist es aber endlich doch mit dem ethischen Gehalt der neuen Gesellschaftsideale bestellt. Zwar wird der zukünftige Zustand der Gesellschaft selbstverständlich auch insofern als ein vollkommener gedacht, als Jedem zureichend Raum und Zeit geboten sein soll, um neben der Erhaltung seines Lebens auch noch geistigen Bedürfnissen und Genüssen nach eigener Wahl nachzugehen. Doch nicht nach solchen unbestimmten Zukunftsplänen läßt sich der ethische Inhalt einer Lebensanschauung bemessen, sondern nach den Motiven und Zwecken, die sie überhaupt für das menschliche Handeln voraussetzt. Und hier kann nun nicht zweifelhaft sein, daß als der nächste Zweck die Befriedigung der natürlichen Lebensbedürfnisse, als das entscheidende Motiv der Egoismus angesehen wird. Wiederum, wie in den psychologischen Voraussetzungen, ist es die Theorie von Thomas Hobbes, die sich erneuert. Sie erneuert sich überdies in der Annahme eines Kampfes ums Dasein, für die man in der Darwinschen Theorie eine Stütze zu finden sucht. Doch ist diese Kampftheorie in doppelter Beziehung gegenüber ihrem älteren Vorbild verändert: es ist nicht ein Kampf der Einzelnen, sondern der Klassenkampf, und es ist nicht ein der Begründung der Gesellschaft vorangehender, sondern ein sie fortwährend begleitender Kampf, der dem definitiven Friedenszustand vorausgehen soll. Auch ist dieser Friedenszustand nicht bereits im Staate erreicht, sondern der Staat muß zerstört werden, und der Friede soll erst dann in der Welt einkehren, wenn unter der Führung des Proletariats die Selbstorganisation der Gesellschaft eingetreten ist.

So ist denn diese Lebensanschauung, wie sie gegenwärtig in dem Programm der internationalen Sozialdemokratie, wenn auch vielleicht nicht alle Mitglieder dieser Partei ihr zustimmen mögen, die offiziell angenommene ist, unter den drei Gesichtspunkten, unter denen man sie betrachten kann, unter dem psychologischen, dem geschichtsphilosophischen und dem ethischen, eine rückstän-

dige. Psychologisch ist sie der Rückfall in eine Reflexionspsychologie, die sich den Menschen gleichzeitig und ausschließlich unter der Herrschaft logischer Gesetze und unter der Einwirkung äußerer Einflüsse handelnd denkt. Geschichtsphilosophisch ist sie ein durch die Unbestimmtheit des postulierten Endziels verhüllter, aber in dem Anspruch, das Ende der Geschichte voraussagen zu wollen, umso deutlicher hervortretender Utopismus. Endlich in ethischer Beziehung erneuert sie die Egoismusmoral und den Krieg aller mit allen, den sie durch das Motiv des Klassenhasses verschärft und aus der Fiktion eines vorläufigen, längst vorübergegangenen Zustandes zu einem wirklichen und perennierenden macht. Alles das sind Merkmale, die andeuten, daß es sich bei diesen neuen Gesellschaftsidealen nicht um dauernde Schöpfungen, sondern um Erscheinungen handelt, die, aus dem Drang der Zeit hervorgegangen, zu einer tieferen Selbstbesinnung über das, was sie eigentlich erstreben, noch gar nicht gelangt sind, um Bestrebungen, bei denen die Unzufriedenheit mit dem Bestehenden das Schwergewicht abgibt. Sicherlich sind daher diese neuen Gesellschaftsideale, als ethische Ideale betrachtet, minderwertig, wenn sie nicht etwa gar falsche Werte sind. Umso gewisser ist es, daß sie einer verbreiteten Stimmung entgegenkommen. Eben darum aber sind auch diese Programme einer neuen Gesellschaft nicht damit abgetan, daß ihre psychologischen Voraussetzungen unhaltbar, ihre historischen Konstruktionen utopistisch und ihre ethischen Ideale wertlos sind, — was alles zutreffen kann, ohne daß darum doch die ethische Bedeutung der Bewegung selbst als nichtig nachgewiesen ist. Vielmehr ergibt sich gerade aus diesem Verhältnis, daß hier überall Probleme vorliegen, die zunächst praktisch, dann aber, wie alle fundamentalen praktischen Fragen, auch theoretisch von höchster Wichtigkeit sind. Der Sozialismus der Gegenwart hat die Probleme gestellt, aber er hat sie nicht im geringsten gelöst.

f. Das Ideal des Zukunftsmenschen.

Von den beiden Gestaltungen, in denen der moderne Sozialismus aufgetreten ist, hat die kommunistische weitaus den überwiegenden Einfluß gewonnen. Solange der Sozialismus überhaupt ein bloßes Zukunftsideal ist, dessen Verwirklichung man sich nur in mehr oder weniger unbestimmten Vorstellungen zu vergegenwärtigen sucht, hat

begreiflicherweise auch hier die radikalere Tendenz, die unmittelbarer die alten Ideale der Freiheit und Gleichheit wieder erneuert, die Majorität auf ihrer Seite, umso mehr, da dem politischen Sozialismus das Mißtrauen gegen den geschichtlich überkommenen Staat, den man mit der Herrschaft bevorrechteter Stände für untrennbar verwachsen hält, hindernd im Wege steht. Von solcher Last der Tradition ist der kommunistische Sozialismus frei. Er verdankt seine Erfolge nicht zum wenigsten der Aussicht auf einen Zustand der Gesellschaft, in welchem der Zwang der Staatsgewalt überhaupt aufgehört hat. Bei diesem Punkte schlägt nun aber alsbald das kommunistische Ideal in sein Gegenteil um. Die absolute Gleichheit vernichtet die individuelle Freiheit. Wenn die kommunistisch organisierte Gesellschaft auch nicht ausdrücklich darauf ausgehen sollte, die Unterschiede persönlicher Begabung und die freie Betätigung der Kraft des Einzelnen zu unterdrücken, so droht sie doch in ihren Folgen notwendig zu diesem Ergebnis zu führen. Gegen dieses Gesellschaftsideal, das die Individuen als Nummern behandelt, die alle im Prinzip gleich frei, eben darum aber eigentlich gleich unfrei sind, erhebt sich nun von neuem das Ideal der freien Persönlichkeit. Je weniger die Gegenwart dieses Ideal zu verwirklichen scheint, umso mehr wird dasselbe zu einem Zukunftsideal. Der Mensch, der ihm gleichkommt, soll erst geboren werden. Hier verbindet sich dann dieser Gedanke wiederum mit der Entwicklungsidee, und auf die besondere Ausprägung desselben gewinnen zum Teil unabsichtlich die sonstigen Strömungen der Zeit, die das wirtschaftliche Leben beherrschende Konkurrenz und die in naher Beziehung zu ihr stehende Theorie Darwins vom Kampf ums Dasein, endlich bis zu einem gewissen Grade wohl auch die aus der Geltendmachung des Nationalitätsprinzips allmählich erwachsenen Rassengegensätze einen Einfluß. Das Entscheidende in dieser Komplikation der Motive bleibt aber ein energischer Individualismus, der hier den verbreiteten kollektivistischen Bestrebungen entgegentritt. In der scharfen Ausprägung, die dieser Individualismus durch solchen Gegensatz erfährt, erhebt er sich zu einem rücksichtslosen Egoismus, dem sich dann freilich durch die Aufstellung eines alle Grenzen der Wirklichkeit überschreitenden Ideals der Einzelpersönlichkeit hinwiederum ein Zug von Hingebung und Aufopferung mitteilt. Auch dieser schrankenlose Individualismus ist daher Utopismus, nur von einer dem kommunistischen entgegengesetzten Art: ein Utopismus der Freiheit, nicht der Gleichheit. Das Freiheitsideal ist hier die

selbstherrliche Persönlichkeit, die ihren eigenen Willen zum Gesetzgeber macht, und die, damit sich diese Freiheit entfalten könne, unbedingte Unterordnung der andern, nicht gleich starken Willen, also das Verhältnis des Herrn zum Sklaven voraussetzt, in geradem Gegensatze zu dem Gleichheitsideal, das nichts duldet, was auch nur entfernt an dieses Verhältnis erinnern könnte. Nun hat allerdings schon der Anarchismus den Willen der Einzelpersönlichkeit zur alleingültigen Norm des Handelns erhoben. Aber er hält dieses Ideal für ein unmittelbar zu verwirklichendes und für ein allgemeingültiges, allen Menschen zugängliches, er verkennt also, daß der herrschende Wille den dienenden Willen, der Herr den Sklaven voraussetzt. Das sind die beiden sehr wesentlichen Punkte, in denen sich das neue Ideal des Zukunftsmenschen, wie es Friedrich Nietzsche aufstellt, von dem „Mutualismus" eines Proudhon und Krapotkin durchaus unterscheidet. Eben diese Punkte sind es aber zugleich, die im Verein mit der Abneigung gegen die der Ausbildung der persönlichen Eigenart feindliche Gleichheitsschwärmerei des kommunistischen Sozialismus der künstlerischen Ausgestaltung dieses Zukunftsideals in vielen Kreisen Anhänger gewonnen haben, so weit auch diese Ideen und Ideale von wissenschaftlicher Begründung entfernt sind. Gerade als Erzeugnisse der augenblicklichen Stimmung ihres Urhebers geben sie vielleicht umso treuer verbreitete Stimmungen wieder. So weit darum auch diese Stimmungsphilosophie davon entfernt ist, eine einheitliche Weltanschauung zu sein, und so wenig sie sicherlich Anspruch darauf erheben kann, auch nur die vorwaltenden Tendenzen der Zeit zum Ausdruck zu bringen, so klingt doch in ihr eine Saite an, die namentlich in Literatur und Kunst vernehmbar mitschwingt. Auch ist es vielleicht gerade der Verzicht auf planmäßige Ausführung, das Impulsive und Aphoristische in den Gedanken Nietzsches, das Stimmungsvolle und Unlogische, was sie zu einem besonders adäquaten Ausdruck jener Zeitstimmung macht, die, aller Gleichmacherei politischer und sozialer Parteien gegenüber, den Kultus der Einzelpersönlichkeit und ihrer Eigenart zu Ehren bringen möchte, und die, allerdings mehr historisch als philosophisch gerichtet, schon in der Heroenverehrung eines Thomas Carlyle hervorgetreten war.

Diese Idee des Wertes, nicht der Einzelpersönlichkeit als solcher, wie ihn etwa Schleiermacher in seiner Ethik betont hatte, sondern der über das Mittelmaß hervorragenden, des Genies oder des Kraftmenschen, ist in Nietzsches Gedanken die herrschende geblieben, so mannigfache Wandlungen diese auch sonst durchgemacht haben. Ge-

rade in diesen Wandlungen ist aber wiederum seine Philosophie eine echte Stimmungsphilosophie. Er läßt sich von allen die Zeit bewegenden Strömungen tragen, soweit sie nur irgend mit jenem stark individualistischen Zug, der ihm von Anfang an eigen ist, irgend vereinbar sind, bis er endlich bei dem Lebensideal anlangt, das seine eigenste Stimmung am vollkommensten wiederspiegelt, und in dem er nun keinen Führer außer sich selbst mehr anerkennt. Ehe er dies Ziel erreicht hat, ist es aber jeweils die Woge, die von der Strömung der Zeit am höchsten gehoben wird, die auch ihn trägt. Zuerst fesselt ihn Schopenhauer. Dieser weltverachtenden, trotzig dem überkommenen Glauben und Wissen die eigene Überzeugung, der „Fabrikware der Natur" den unvergleichlichen Wert des Genies entgegenhaltenden Persönlichkeit fühlt er sich wahlverwandt. Schon hier ist es freilich weniger der Pessimismus des Philosophen, der ihn anzieht, und noch weniger seine Metaphysik, als seine Mißachtung der von der Menge geschätzten Werte, seine persönliche Tapferkeit und Unabhängigkeit, endlich der Kultus des Genies, den jener dem vulgären Herdenbewußtsein gegenüberstellt. Dann erfaßt ihn während einiger Zeit der Strom des Positivismus und Utilitarismus. Auch da ist es freilich wieder nicht sowohl die alles nivellierende Schätzung der singulären Tatsachen, als der Mut, alle überkommenen Systeme als Einbildungen und Begriffsdichtungen zur Seite zu schieben, den er am Positivismus schätzt; und wenn er dem Satz, daß jeder um seines eigenen Nutzens willen handle, bedingungslos beipflichtet, so ist ihm doch die vulgäre Wohlfahrtsmoral und vollends die Benthamsche Forderung eines möglichst großen Glücks für eine möglichst große Zahl stets so fern wie möglich geblieben. Die Einzelpersönlichkeit, nicht das ihm als imaginäre Größe geltende „Gesamtwohl", ist für ihn das Maß der Dinge. Diese durchaus egoistische Wendung des utilitarischen Gedankens zusammen mit dem ihm von Anfang an innewohnenden Zug zum Kultus der überragenden, genialen Einzelpersönlichkeit ist es endlich, die auch der letzten Gestaltung seiner Anschauungen ihr eigenartiges Gepräge gibt. Dazu kommt als ein weiterer Bestandteil, den er der Wissenschaft der Zeit entnimmt, die Idee der Selektion, der Vervollkommnung durch allmähliche, die günstigen Eigenschaften der Gattung steigernden, die schlechten tilgenden Zuchtwahl; und mit diesem darwinschen Gedanken verbindet sich dann schließlich die Begeisterung für das griechische Altertum und die vielleicht noch unmittelbarere für jene Menschen der Renaissance, die, gleichfalls an dem Vorbild der

Antike sich aufrichtend, selbst zu gewaltigen, kraftstrotzenden Persönlichkeiten geworden waren. Hatte das Beispiel Schopenhauers zuerst den Gedanken einer Umwandlung der landläufigen Werturteile angeregt, das Ideal des Gewaltmenschen der Renaissance vollendet diesen Gedanken. Die „Umwertung aller Werte" wird daher nun nicht bloß zum Schlagwort, sondern, neben dieser Bewunderung der machtvollen Einzelpersönlichkeit, zum Hauptmotiv der neuen Lebensanschauung. Man braucht nur die Bedeutungen der beiden Begriffe gut und schlecht umzukehren, schlecht zu nennen, was die überlieferte Moral gut nennt, gut, was sie tadelt, und die neue Ethik ist aufgerichtet. Der Mensch der Zukunft aber, der Kraftvolle, dessen Gesetz nur sein eigener Wille ist, er wird es sein, in dem diese Umwertung aller Werte lebendige Wirklichkeit wird, und dem in der Geschichte der Vergangenheit nur einzelne an Genie und Tatkraft überragende Sterbliche, ein Julius Cäsar, ein Cesare Borgia, ein Napoleon, nahe gekommen sind. In dieser neuen Welt, welcher der Mensch der Zukunft, der Übermensch, angehört, wird nicht mehr gelten der moralische Imperativ „du sollst", sondern der Imperativ der freien Persönlichkeit „ich will". Was aber der Mensch will, der Wert, der alle andern Werte in sich schließt, ist das L e b e n, das Leben in der ganzen umfassenden Bedeutung dieses Wortes, das sinnliche Leben wie das geistige Leben, die physische Kraft wie die geistige Macht, die Lust wie der Schmerz. Dieses Leben mit allem, was es einschließt, ist der Wert aller Werte, seine höchste Steigerung ist das höchste Gut. Darum geht der Drang des Lebens selbst dahin, durch Vernichtung der ganz Schwachen und Elenden, durch Unterwerfung der Schwächeren den Ü b e r m e n s c h e n hervorzubringen, der diesem Ideal gleichen wird. An diesem Übermenschen der Zukunft sind alle Werte und alle Ideale des gegenwärtigen Lebens zu messen, die positiven wie die negativen. Gut ist, was das Leben, was den Willen zur Macht steigert. Schlecht ist, was das Leben hemmt, den Willen lähmt. Gut ist darum der Mut und die List, die Strenge und Härte, der rücksichtslose Egoismus, der zugleich mit jener Vornehmheit der Gesinnung verbunden ist, die, des eigenen Adels gewiß, den Andern in gebührender Entfernung zu halten weiß. Gut ist eine Religion, die, wie der Dionysosdienst der Alten, das Dasein verklärt, das Leben erhöht. Schlecht dagegen ist die Demut, die Milde, die Selbsterniedrigung, schlecht auch die Trauer, das Mitleid, kurz alles, was in der landläufigen Auffassung das spezifisch Moralische ausmacht. Schlecht sind unter

den Religionen diejenigen, die, wie das Judentum, der Buddhismus und vor allen das Christentum, das Leben verneinen und in all' jene lebenverneinenden Werte die Tugend verlegen. Schlecht ist auch jede Philosophie, die, mag sie nun den Namen Platos, Kants oder selbst Schopenhauers tragen, in der Verneinung des Lebens den Triumph ihrer Weisheit erblickt. Unter den bisherigen sind nur die Skeptiker und vor Andern Heraklit der echten, Welt und Leben bejahenden Philosophie nahe gekommen, Heraklit, indem er in seiner Lehre von dem ewigen Kreislauf der Dinge, die Nietzsche als eine unaufhörliche Wiederkehr des Identischen deutet, die aus aller Zerstörung sich immer wiedergebärende Macht des Lebens erkannt habe*).

Es würde ein eitles Bemühen sein, diese Philosophie mit dem kritischen Maße zu messen, das man an die Werke eines Spinoza oder Kant oder allenfalls auch noch an die eines Schopenhauer anlegen kann. Sie selbst will kein wissenschaftliches System, sondern sie will eine Lebensanschauung sein, die, aus den Stimmungen und Gemütsbedürfnissen ihres Urhebers entstanden, von vornherein auf eine Begründung verzichtet. Wie sollte man auch daran denken, Werturteile, die so ganz aus subjektiven Gefühlen entsprungen sind, objektiv beweisen zu wollen? Aber auch eine solche Stimmungsphilosophie ist ein Ausdruck ihrer Zeit, und unter diesem Gesichtspunkte muß sie daher historisch gewürdigt werden. Sie ist das gerade Gegenteil wissenschaftlicher Philosophie, sie ist es vielleicht mehr, als irgend eine frühere. In manchen ihrer Teile ein dichterisches Kunstwerk, ist sie als solches vor allem ein Ausdruck

*) Unter den Schriften Nietzsches gehören zur ersten, philosophisch unter dem Zeichen Schopenhauers, künstlerisch unter dem Richard Wagners stehenden Periode: Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik, 1872. Unzeitgemäße Betrachtungen, 4 Stücke, 1873—76. Zur zweiten, positivistischen Periode: Menschliches, Allzumenschliches, 1878. Der Wanderer und sein Schatten, 1880. Zur letzten Periode des „Immoralismus" und der Philosophie der Lebenssteigerung: Jenseits von Gut und Böse, 1886, die Genealogie der Moral, 1887, und die späteren aus dem Nachlaß herausgegebenen Schriften. Eine Art poetischer Vorbereitung zu dieser letzten Entwicklung bildet das verbreitetste unter Nietzsches Werken: Also sprach Zarathustra, 1883—84, 4. Tl. 1891. Aus den zahlreichen Schriften über Nietzsche seien hier hervorgehoben: A. Riehl, F. N. der Künstler und der Denker, 3. Aufl., 1901. Hans Vaihinger, N. als Philosoph, 1902. R. Eisler, N.s Erkenntnistheorie und Metaphysik, 1902. Raoul Richter, F. N., sein Leben und sein Werk, 1903. (Behandelt besonders eingehend die ethischen Anschauungen.)

der Gefühle ihres Urhebers. Doch kommt sie zugleich, wie ihr Erfolg gezeigt hat, einer verbreiteten Stimmung entgegen. Gewiß ist diese zum Teil eine pathologische, wie denn Nietzsche zweifellos von Anfang an selbst eine pathologische Persönlichkeit war. Aber mit dem Wort „pathologisch“ ist hier wenig getan. In der Geschichte des geistigen Lebens hat das Pathologische ebenso gut seine Stelle wie das Normale. Auch Rousseau war eine pathologische Persönlichkeit, und doch beruht die ungeheure Wirkung, die er auf seine eigene und auf die folgende Zeit geübt hat, nicht zum geringsten Teil gerade auf dieser pathologischen Seite seines Charakters. Sie gab ihm jene Überempfindlichkeit, durch die seine Werke der vollkommenste Ausdruck der mächtigen Reaktion des natürlichen Gefühls gegen die Reflexion der Verstandesaufklärung geworden sind. Nietzsches Ideal des Übermenschen, das Bild der „blonden Bestie“, die den Schwachen erbarmungslos niederwirft, um selbst in einem auf das höchste gesteigerten Lebensgefühl zu schwelgen, es gleicht allzusehr dem Ideal des Kranken, dem im Kontrast zur eigenen Ohnmacht die Phantasie Bilder überströmender Kraft vorgaukelt. Aber ein Ideal kann unwahr, es kann krankhaft, und es kann doch Ausdruck einer Stimmung der Zeit sein, sei es, weil diese Zeit selbst, wie eigentlich jede Zeit, neben gesunden auch krankhafte Anlagen in sich birgt, sei es aber auch, weil das falsche Ideal nur ein ins Bizarre und Phantastische verzerrtes Produkt von Bestrebungen ist, die eine relative Berechtigung besitzen können. In der Tat, lassen wir die blonde Bestie, die ganz, und den Übermenschen, der mindestens halb der Fabelwelt romantischer Poesie angehört, zur Seite, so bleiben zwei moralische Grundmotive, deren relatives Recht nicht zu bestreiten ist. Das eine besteht in der energischen Betonung des Wertes der Einzelpersönlichkeit gegenüber dem alles nivellierenden Kollektivismus; das andere in der Geltendmachung jener menschlichen Eigenschaften, die schon Spinoza als die aktiven Tugenden gepriesen hatte, der Energie des Charakters, des Mutes, der Wahrhaftigkeit, kurz aller der Eigenschaften, die im Dienste der „Selbsterhaltung“ in der höheren Bedeutung dieses Wortes und der Vervollkommnung des eigenen Wesens bestehen, im Gegensatze zu jenen Tugenden der Demut und der Selbstaufopferung, welche die christliche Ethik als die vornehmsten schätzt. Freilich, wenn bei Spinoza jener Begriff der Selbsterhaltung durch die geistige und zugleich religiöse Färbung, die er annimmt, vielleicht allzusehr intellektualisiert wird, so ist er bei Nietzsche durch die biologischen Analogien, die

ihm die Wissenschaft der Zeit in Darwins Zuchtwahltheorie entgegenbringt, stark brutalisiert. Denn die „blonde Bestie" ist nicht bloß ein poetischer Ausdruck für den Übermenschen, sondern dieser in seiner ungebändigten Kraft ist wirklich eine Bestie. Und hier kommt nun ein Zug in Nietzsches „moralinfreie" Moral, die wiederum einem in Literatur und Kunst verbreiteten Zug der Zeit entspricht. Das furchtbare Raubtier, das seine schwächeren Gegner zu Boden streckt, ist ästhetisch ein wirkungsvolles Bild. Indem sich so dem ethischen ein ästhetisches Ideal unterschiebt, kommt aber diese Stimmungsphilosophie einer in der Kunst und bei den Kunstgenießenden viel verbreiteten Stimmung entgegen, die, nachdem sie das Ethische glücklich aus der Ästhetik hinausgewiesen hat, nun umgekehrt geneigt ist, die ästhetischen den ethischen Werten zu substituieren. Das Wort des Dichters: „erlaubt ist, was gefällt", variiert sich in das andere: „gut ist, was gefällt". Und was könnte einer Generation, deren physische Stärke vielleicht manches zu wünschen übrig läßt, besser gefallen als jenes Ideal des Übermenschen, das die Eigenschaften der furchtbaren Bestie und der geistesgewaltigen menschlichen Persönlichkeit in sich vereinigt, selbst auf die Gefahr hin, daß bei einem derartig stark ins Zoologische spielenden Ideal die Person hinter der Bestie zu kurz kommt?

Dennoch würde man irren, wollte man bloß derartigen, ein wenig ins Perverse gehenden Tendenzen die Resonanz zumessen, die Nietzsches Ideal des Übermenschen in weiten Kreisen gefunden hat. Gewiß ist seine Beurteilung des Christentums eine ungerechte, sein Haß gegen diese „moralinsaure" Religion ein krankhafter. Aber ein Körnchen, freilich mißverstandener Wahrheit liegt doch in jener Beurteilung. Was heute noch zumeist als christliche Moral von unsern Kanzeln gepredigt und in unsern Schulen gelehrt wird, ist das wirklich noch die Moral unseres gegenwärtigen Lebens, und kann sie es noch sein, ja ist sie selbst in allen Stücken die Moral des wirklichen, werktätigen Christentums? Sicherlich hat sich Nietzsche hier des nämlichen Irrtums schuldig gemacht, den in umgekehrter Richtung Leo Tolstoj beging, des Irrtums, daß er dem Christentum eine durch alle Jahrhunderte festbleibende Moral zuschrieb, während sich doch diese fortwährend mit der Zeit gewandelt hat und wandeln mußte. Aber ist dies nicht derselbe Irrtum, der auch in dem Christentum selbst einen fortwährenden Widerspruch erhält nicht bloß zwischen dem wirklichen Leben und dem Lebensideal, sondern zwischen dem immer noch offiziell festgehaltenen urchristlichen

Lebensideal und dem sittlichen Ideal des heutigen Christen? Unter allen ungerechten historischen Urteilen Nietzsches ist keines ungerechter als das über die Reformation. Er sieht in ihr schlechthin eine Erneuerung der urchristlichen Lebensanschauungen, statt zu erkennen, daß sie im Gegenteil der erste Versuch einer gründlichen Umgestaltung der christlichen Lebensanschauungen ist. Aber die Reformatoren selbst sind sich dieser Tat nicht bewußt geworden. Sie projizierten ohne weiteres das Lebensideal der neuen Zeit in das der urchristlichen Gemeinde, und so hat dieser innere Widerspruch in der Ethik des Christentums sein Dasein gefristet bis zum heutigen Tage.

Zu Ende des 18. Jahrhunderts erhob sich in der deutschen Philosophie das Ideal der freien Persönlichkeit. Ein größerer ethischer Gegensatz als der zwischen ihm und diesem neuen Persönlichkeitsideal läßt sich schwerlich denken. Dort ist die Persönlichkeit selbst das verkörperte Sittengesetz; die Natur und mit ihr die natürliche, sinnliche Seite des Menschen ist nur das Material der Pflicht. Hier ist der Übermensch die höchste Entfaltung des Lebens in der Natur selbst. Sein Wille ist seine Moral, und die Tat dieses Willens wird darin bestehen, daß er alles, was bisher Moral hieß, in sein Gegenteil umwandelt. Dennoch sind beide im Grunde nur verschiedene Gestaltungen eines und desselben romantischen Ideals. In beiden herrscht die gleiche Begeisterung für die freie Persönlichkeit, die, ledig allen Zwangs äußerer Normen, sich selbst ihre Gesetze gibt. Nur freilich sind es bei Fichte ethische, bei Nietzsche biologische Werte, und innerhalb dieser wieder diejenigen, die außerhalb des ethischen Gebiets selbst liegen, die physiologischen Eigenschaften und ihr ästhetischer Eindruck, nach denen der Wert der Persönlichkeit geschätzt wird. So ergibt sich von selbst die „moralinfreie“ Moral, die „Umkehrung aller Werte“. Auch dieser Gedanke der Umwertung, wie nicht minder der einer ewigen Wiederkehr, birgt dann freilich wieder ein Körnchen Wahrheit. Umgewertet werden ja in der Tat im Laufe der Zeit alle ethischen Werte, weil die sittliche Welt und die sittlichen Weltanschauungen keine starren Gebilde sind, die ewig unveränderlich dieselben bleiben, sondern weil sie sich entwickeln und in dieser Entwicklung fortwährend neue Motive und neue Zwecke hervorbringen. Aber gerade die Geschichte des sittlichen Lebens und der sittlichen Weltanschauungen lehrt, daß diese Entwicklung niemals in Katastrophen geschieht, in denen gut und schlecht sich umkehren und ihre Stellen tauschen, sondern daß

hier überall die höheren Stufen in den niederen mindestens keimartig vorgebildet sind. Auch lehrt die Erfahrung, daß solche Entwicklung vielfach partiell wenigstens in dem Sinne in Gegensätzen sich vollzieht, daß von den mannigfachen Motiven, die das sittliche Leben zusammensetzen, bald die einen, bald die andern im Vordergrund stehen, und daß sich daher im Laufe der Zeiten im Wechsel der Gegensätze gewisse geistige Strömungen, wenn auch stets unter zum Teil veränderten Bedingungen und in veränderten Formen, zu wiederholen pflegen. Aber die Geschichte lehrt glücklicherweise nirgends eine ewige Wiederkehr des Gleichen, eine Wiederkehr, die den Gedanken der Entwicklung durch die ungeheuerliche Idee einer fortwährenden Selbstvertilgung alles Gewordenen wieder aufhebt, und die auch den Übermenschen zur Illusion machen würde, da sich dieser doch bei einer nächsten Phase des Kreislaufs wieder in einen Untermenschen verwandeln müßte.

So bleibt als der Rest, den diese Idee des Übermenschen zurückläßt, nachdem sie ihrer bestialischen und phantastischen Verkleidungen entledigt ist, schließlich doch nichts anderes übrig als wiederum jene Idee der freien Persönlichkeit, mit welcher dereinst die Philosophie der Romantik begonnen hat. Die Lehre von der Wiederkehr der Dinge bewährt sich auch an ihr. Aber sie bewährt sich auch hier in dem Sinne, daß die Ideen niemals als die gleichen wiederkehren. Die Idee der freien Persönlichkeit, die in der heutigen Kulturbewegung lebendig ist, will nicht mehr bloß der persönlich gewordene moralische Imperativ sein, sondern sie will den ganzen Menschen in der Fülle seiner geistigen Kräfte und seines sinnlich-geistigen Wesens umfassen. Nicht der Mensch Kants, diese als letztes Ergebnis der Aufklärung gewonnene Idee einer zur Persönlichkeit gewordenen Pflicht, sondern der Mensch Goethes, der alle Seiten seines Wesens harmonisch ausbildende vollkommene Mensch ist das Persönlichkeitsideal, das in der heutigen Generation lebt, und das sich gegen alle Versuche abstrakter Gleichmacherei und gegen alle Zumutungen der Rückwärtsbewegung zu vergangenen Idealen zur Wehr setzt. Dieses neue Ideal der freien Persönlichkeit ist es, das in Nietzsches Philosophie einen von zufälligen Stimmungen und Nebeneinflüssen abhängigen phantastischen Ausdruck gefunden, aber selbst in dieser entstellten Form noch auf weite Kreise gewirkt hat, weil alle diese bizarren und phantastischen Verhüllungen immer noch als echten Kern den Drang nach einem neuen, der geistigen Art und Bildung der Zeit adäquaten Ideal der Persönlichkeit in sich schlossen. Indem

der Übermensch Nietzsches diesen Drang der Zeit nicht verleugnet, aber in der Art, wie er ihm nachgibt, auf bodenlose Abwege gerät, weist er auf ein ethisches Problem hin, ohne es zu lösen und ohne auch nur anzudeuten, wie es gelöst werden könne. Im Hinblick auf alle jene Strömungen, die das Individuum der Gemeinschaft unterordnen, oder die gar in der Gleichheit Aller die Freiheit des Einzelnen aufgehen lassen möchten, zerfällt aber jenes Problem wieder in zwei Fragen. Deren erste lautet: welches ist das wirkliche, nicht bloß aus einem abstrakten Begriff heraus konstruierte, sondern aus den Lebenseigenschaften des gegenwärtigen Menschen selbst geschöpfte Ideal der menschlichen Persönlichkeit? Die zweite: wie ist ein solches Ideal der freien Persönlichkeit mit jenem nicht minder aus der gesamten Entwicklung des sittlichen Lebens und der sittlichen Weltanschauungen hervorgegangenen Ideal der menschlichen Gemeinschaft vereinbar? Es sind die beiden Fragen, die heute im Vordergrund der ethischen Betrachtung stehen.

Druckfehler.

Seite	288	Zeile	4	von oben	statt	leiblichem lies leiblichen.
„	318	„	10	„ unten	„	in der lies in dem.
„	372	„	16	„ „	„	15. Jahrhunderts lies 16. Jahrhunderts.
„	398 f.	„	1	v. u. und v. o.	statt	eines Beweises lies einem Beweise.

